Univ. of
Toronto
Library

BINDING LIST AUG 15 1923.

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH UND THOMAS ACHELIS

SIEBENTER BAND

173779
14/9/22

LEIPZIG
VERLAG VON B. G. TEUBNER
1904

BL
4
A8
Bd. 7

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort 1

I Abhandlungen

Mythologie Von Hermann Usener in Bonn 6

Zwei Rechtsriten bei den Hebräern Von Julius Wellhausen in Göttingen 33

Die Anfänge des römischen Larenkultes Von Georg Wissowa in Halle a. S. 42

Sakramentliches im Neuen Testamente Von H. Holtzmann in Straßburg 58

Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion. By Lewis R. Farnell, Oxford 70

Ein Dankopfer an Asklepios Von Richard Wünsch in Gießen . 95

Altkretische Kultstätten Von Georg Karo in Bonn 117

Wu Tsung's Persecution of Buddhism By J. J. M. De Groot, Leiden 157

Panislamismus Von C. H. Becker in Heidelberg 169

Heilige Handlung Von Hermann Usener in Bonn 281

Sieben Brunnen Von Theodor Nöldeke in Straßburg 340

The Double Nature of the Iranian Archangels By Louis H. Gray, Newark, N. J. 345

Die geistlichen Ehen in der alten Kirche Von Ad. Jülicher in Marburg 373

Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo Von Adolf Deißmann in Heidelberg 387

Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius Von R. Reitzenstein in Straßburg i. Els. 393

Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte Von Hermann Osthoff in Heidelberg 412

Über Ursprung und Bedeutung des *βοῦς ἑβδομος* (Eine Verteidigung) Von W. H. Roscher in Wurzen 419

Über Ursprung und Bedeutung des *βοῦς ἑβδομος* Von Paul Stengel in Berlin 437

St. Phokas Von Ludwig Radermacher in Greifswald 445

Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer Von Karl Sapper in Tübingen 453

II Berichte

Seite

1 Babylonisch-Assyrische Religion Von C. Bezold in Heidelberg 193
2 Indische Religion (1903) Von H. Oldenberg in Kiel 212
3 Religionen der Naturvölker (1902/03) Von K. Th. Preuß in Berlin
I Allgemeines 232
II Nordamerika 237
III Mexiko und Mittelamerika 253
4 Ägyptische Religion Von A. Wiedemann in Bonn 471
5 Religionen der Naturvölker (1903)
IV Afrika Von B. Ankermann in Berlin 487
V Indonesien Von H. H. Juynboll in Leiden 494

III Mitteilungen und Hinweise

Von F. v. Duhn (Sarkophag aus Hagia Triada) 264; R. Wünsch (sultan des tholbas in Marokko) 274; H. Usener (Steinhaufen usw. in Marokko) 275; C. H. Becker (Orientalische Feldzeichen) 276; H. Hepding (Tiermumien) 277; A. Deißmann (Wellhausen, Ev. Marci) 277; F. Niebergall (Pfleiderer, Christusbild) 277; (W. Nestle, Mithrasreligion) 278; A. Dieterich (Gunkel, Zum relg. Verständnis d. N. T.) 278; H. Hepding (Litauische Religion, Bibliographie) 279; Mitteilung der Redaktion 280.

C. H. Becker (Sven v. Hedin, Im Herzen von Asien) 517; K. H. E. de Jong (Joh. 9, 2 und die Seelenwanderung) 518; G. A. Gerhard (Syrische Göttin in Ägypten) 519; (*ΙΕΡΟΣ ΠΩΛΟΣ*) 520; G. Knaack (*Μᾶς ναὸς ἐν Ἐδέσσῃ Μακεδονίας*) 524; A. Dieterich (Abcdenkmäler) 524; Selma Skutsch-Dorff (Fauor-spelsekko) 529; L. Messerschmidt (Zeitschr. f. Missionsk. und Religionsw. XV—XVIII) 532; O. Knoop (Hölzernes Kruzifix zu Danzig) 534; L. Deubner (Aen. IV 244) 535, (Mathews über Initiations Zeremonien) 535, (Abbott, Macedonian Folk-lore) 535, (Blinkenberg, Morgenl. Götterdarstellungen) 535, H. Hepding (Bibliographie böhmischer usw. Volksüberlieferung) 535, A. D. (Ebstein, Medizin im N. T.) 536, (Stiaßny, Pfählung) 536; Mitteilungen der Redaktion 536.

Register von G. A. Gerhard 538

Vorwort zum siebenten Bande

Für die mit diesem Doppelhefte begonnene Neugestaltung des Archivs für Religionswissenschaft hat die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner in Leipzig den Verlag übernommen und ist Albrecht Dieterich in Heidelberg in die Redaktion eingetreten.

Die neue Verlagsbuchhandlung wie der neue Mitherausgeber haben sich trotz schweren Bedenkens entschlossen, die Aufgabe zu übernehmen, weil sie sich verpflichtet fühlten, die Gelegenheit nicht vorübergehen zu lassen, für religionsgeschichtliche Forschung durch ein dazu berufenes Organ die rechten Wege zu ebnen, und weil sie auf die tatkräftige Hilfe und fördernde Sympathie der vielen an jener Forschung nahe und lebhaft beteiligten Philologen und Theologen, Historiker und Ethnologen vertrauten.

Eine Religionswissenschaft kann nur in den Grundsätzen und mit den Mitteln der philologischen Geschichtswissenschaft aufgebaut und gefördert werden. Uns allen ist klar geworden, daß die einzelnen Zweige der Geschichtswissenschaft und die einzelnen Philologien, die die Kultur einzelner Nationen oder bestimmter Völkergruppen erforschen, aus den in ihrem Einzelgebiete zugänglichen Quellen allein eine richtige, tiefere Erkenntnis der Formen religiösen Denkens nicht zu schöpfen vermögen, daß die einzelnen „Mythologien" überall da stehen bleiben oder in die Irre gehen müssen, wo die Mittel anderweit gewonnener Analogien nicht zu Hilfe gerufen werden. Darum wird immer notwendiger ein Zentralorgan, das die Arbeit der verschiedenen Philologien, vor allem der klassischen, semitischen, indischen, germanischen, zur Lösung

der gemeinsamen und in jeder einzelnen dieser Philologien immer neu sich aufdrängenden Probleme zu verbinden oder wenigstens deren Hauptfortschritte von der einen zur anderen Gruppe mitzuteilen behilflich ist.

Soll der ungeheuren Weite der Aufgaben und Bestrebungen eine festere Grenze und ein sichtbarer Zielpunkt gegeben werden, so kann es sich zunächst nicht so sehr um die Erforschung aller besonderen geschichtlichen, von einzelnen Persönlichkeiten bestimmten religiösen Entwickelungen handeln, als vielmehr vor allem um die Erforschung der überall in so augenscheinlich gleichen Formen erkennbaren Unterschicht religiöser Vorstellungen, um die Aufdeckung (wenn ein brieflich angewandter Ausdruck Wellhausens hier übernommen werden darf) des uralten, ewigen und gegenwärtigen, allgemein ethnischen Untergrundes alles Historischen. Jene Formen sind auf keine andere Weise als durch vergleichende Untersuchung wissenschaftlich zu erfassen. Und keine geschichtliche Religion kann ohne das Verständnis der „volkstümlichen" Unterschicht, mit einem Worte der „Volksreligion" verstanden werden. Das zeigen die religionsgeschichtlichen Untersuchungen von Jahr zu Jahr deutlicher.

Die Religionen der Völker ohne Kultur und unter der Kultur, der sog. Naturvölker, müssen herangezogen werden, und der Zustand muß ein Ende nehmen, daß die Philologien und die Ethnologie (Völkerkunde, Anthropologie) in gegenseitiger Ablehnung oder Geringschätzung falsche Wege gehen. Philologie und Ethnologie müssen ernstlich bereit sein, voneinander zu lernen und einander zu helfen zur Lösung der für sie so brennend gewordenen Fragen. Daß große Massen ethnographischen Materials, so vieles in vieler Hinsicht zu wünschen bleibt, bereits zur Verwendung brauchbar vorliegen und zur Ausnutzung drängen, kann kein Sachkundiger leugnen.

Die verschiedenen Gruppen wissenschaftlicher Arbeiter einander zu nähern, ihr Koalitionsrecht und ihre Koalitionspflicht zum Bewußtsein zu bringen, muß eine der vornehmsten Aufgaben des Archivs sein. Eine Verbindung französischer und vor allem englischer Arbeit in Ethnologie und Anthro-

pologie mit der unseren und mit derjenigen der einzelnen Philologien muß hier möglichst zur Tatsache werden. Im Archiv, dessen wissenschaftliche Ziele international sind, ist selbstverständlich die englische, französische, italienische und neugriechische Sprache neben der deutschen gleichberechtigt.

Die Volkskunde, im engeren Sinne, der hier in Betracht kommt, die Kunde der Volksreligion der heutigen Kulturvölker, ist die selbstverständliche dritte Bundesgenossin. Die Anschauungen, von denen unsere Zeitschrift in diesem Gebiete sich leiten lassen wird, sind im wesentlichen die in den „Hessischen Blättern für Volkskunde“ I 169 ff. dargelegten. Erst wenn wir auch das Analoge kennen, was von Glaube und Brauch und Sitte im eigenen Volke lebt, können wir Fremdes in Wahrheit begreifen.

Die Verbindung dessen, was von „Volksreligion“ nachweisbar noch lebte in den Religionen der geschichtlichen Kulturvölker, dessen was in unserem eigenen Volksleben für uns erkennbar ist, und dessen was die Völker ohne geschichtliche Kultur besitzen, wird allein imstande sein, sichere Grundlagen für eine Entwickelungsgeschichte des religiösen Denkens zu geben.

Der philologische Historiker kann ohne die Analogien der Volkskunde und Völkerkunde religionsgeschichtlich nicht zu neuen Erkenntnissen gelangen, der Volkskundige und Ethnologe ohne die Hilfe der geschichtlichen Philologien haltbare Resultate nicht gewinnen. Wird das heute zugegeben, so sind für beide die Forderungen, die daraus folgen, selbstverständlich, auch wenn sie dem traditionellen Zunftbetrieb der einzelnen Wissenschaften noch so unbequem und unsympathisch sind. Den Weg zur Wahrheit kennen und ihn doch nicht gehen, wenn man zu dieser Wahrheit will, ist unsittlich.

Die unmittelbarsten Äußerungen des Volkslebens hat die vergleichende Sprachwissenschaft zu ihrem Objekt gemacht. Die Gruppe der nächst der Sprache unmittelbarsten Äußerungen des menschlichen Denkens, Glaube, Sage, Sitte, ist das Objekt der vergleichenden Religionswissenschaft. Ihr eine festere Organisation wissenschaftlicher Arbeit zu schaffen, ver-

langt die Zeit gebieterisch von uns. Wenn es richtig ist, daß gewisse Probleme gewissen Zeiten vor anderen gestellt sind, so wird von Tag zu Tag sichtbarer, daß die religionsgeschichtlichen recht eigentlich die Probleme unserer Zeit sind.

Unter den verschiedentlichen Hauptaufgaben der eigentlichen Geschichte der Religionen wird ganz von selbst außer der bisher näher bezeichneten Erforschung des „ethnischen Untergrundes" aller historischen Religionen in den Mittelpunkt gestellt sein die Erforschung der Genesis des Christentums, des Untergangs der antiken und des Werdens und Wachsens der neuen Religion. Das ist die andere mit jener ersten engverbundene große Aufgabe, die unserer Zeit vornehmlich gestellt scheint, an der sich die klassische und die semitische Philologie mit der Theologie in glücklichem Verein gleicherweise bemüht haben. Diese Vereinigung, die schon so vieles erreicht hat, wird, so hoffen wir, auch für unser Archiv mannigfach fruchtbar sein. Wir kennen in religionsgeschichtlicher Arbeit keine anderen Grundsätze als die geschichtlicher Wissenschaft und wissen uns darin eins mit einer ganzen Reihe theologischer Forscher. Wir erbitten und erhoffen deren tätiges Interesse und hilfreiche Teilnahme. Wahrhafte geistige Befreiung auch aus den religiösen Fesseln und Nöten der Zeit wird dem wissenschaftlich Gebildeten nicht durch Negation oder Position, durch Vermittelung oder Umdeutung gewonnen, sondern allein durch geschichtliche Erkenntnis.

Zu abschließenden wissenschaftlichen Leistungen auf dem weiten Gebiete der Religionswissenschaft ist es noch lange nicht an der Zeit. Darum ist hier die Forderung vorbereitender Arbeiten, wie sie eine Zeitschrift leisten und zusammenfassen kann, in besonderem Maße berechtigt. Den oben angedeuteten wissenschaftlichen Allianzen der Philologen und Theologen und Ethnologen zu religionsgeschichtlichen Zielen sollen im Archiv von vornherein besonders dienen die II. und III. Abteilung jedes Heftes. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Ab-**

teilung Berichte stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Nicht auf bibliographische Häufung von Titeln und auf Vollständigkeit nach allen Seiten hin auf einem im ganzen unabsehbaren Gebiete kann es ankommen, sondern auf präzise Orientierung und Charakterisierung des Wichtigsten auf einigen festumgrenzten Hauptgebieten. Regelmäßig sollen alljährlich wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen, ägyptischen, indischen, klassischen, germanischen Philologie und der Ethnologie. Die Berichte aus semitischer Philologie hat C. Bezold, unterstützt von Th. Nöldeke und Fr. Schwally, übernommen, aus indischer H. Oldenberg, aus ägyptischer A. Wiedemann, aus klassischer Philologie H. Usener und A. Dieterich und aus klassischer Archäologie A. Furtwängler, aus germanischer Philologie F. Kauffmann, aus der Ethnologie K. Th. Preuß, der selbst über amerikanische Völker berichten, im Referat über afrikanische und asiatische Völker von Fachgenossen unterstützt werden wird. Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden. Weiterhin hat z. B. Berichte über keltisch-germanische Religion Max Siebourg, über slawische Volksreligion Javorsky in Rzesszov, über die bisher fast gänzlich unbekannte, entlegene Literatur russischer Volksreligion Ludwig Deubner übernommen. Eine **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen. Von irgendeiner Vollständigkeit kann auch hier keine Rede sein. Verborgenere Erscheinungen, wichtigere Entdeckungen (z. B. wird über Ausgrabungen aus klassischen Gebieten G. Karo regelmäßige Nachrichten geben), auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre sollen in kurzen Notizen zur Kenntnis gebracht werden.

A. D.

I Abhandlungen

Mythologie

Von **Hermann Usener** in Bonn

Über Wesen und Ziel mythologischer und religionsgeschichtlicher Forschung eine Verständigung zu suchen, scheint mir an der Zeit zu sein. Allenthalben regt sich neues Leben, und an Interesse kann es auch weiteren Kreisen in einer Zeit nicht fehlen, die schwere religiöse Kämpfe sich vorbereiten sieht. Da wird es rätlich, sich enger zusammenzuschließen und die Kräfte vor Zersplitterung zu behüten. Ich folge gern der Aufforderung, den neuen Anlauf, den die Zeitschrift in dem gegenwärtigen Bande nimmt, mit einer solchen Betrachtung zu begleiten.

I

Daß die griechische Mythologie, wie sie in den vorzüglichen Handbüchern betrieben wird, mit denen wir seit 1854 versehen worden sind, nicht Wissenschaft heißen könne, wäre überflüssig, förmlich zu beweisen, so viele auch heute noch des entgegengesetzten Glaubens leben. Sie löst eine schwere und verwickelte Aufgabe, indem sie die Gestalten der Götter und Heroen, wie sie im Kultus, in der Dichtung und bildenden Kunst hervortreten, wieder vor uns aufrichtet und den verschlungenen Wegen der Mythographie nachgeht, um Wachstum und Umbildung der Sagen zu ermitteln. Aber über diese vorbereitende Tätigkeit hinauszugehen, dazu fehlen ihr die Mittel und Voraussetzungen. Bei den meisten namhafteren

Göttern des Kultus ist es ein vergebliches Bemühen, den Punkt zu suchen, von dem sich alle übrigen Züge des Bildes ungezwungen und folgerichtig ableiten ließen: die Erfahrung sollte das lehren. Götter und Heroen sind nicht Persönlichkeiten, von denen sich gleichsam eine Biographie entwerfen ließe. Kann überhaupt bei solcher isolierenden Betrachtung von einem mehr als äußerlichen Verständnis die Rede sein? Kann die Mythologie ein ausreichendes Bild der antiken Religion liefern? Sie beschäftigt sich doch nur mit dem Glauben: von dem Gottesdienste, in dem die Religion lebendig ist, berücksichtigt sie im besten Falle die Kultusstätten und die Feste, die Hauptsache überläßt sie den sog. gottesdienstlichen Altertümern. Ein Lehrbuch der Altertümer mag so vorzüglich sein wie es wolle: der Wissenschaft gegenüber bezeichnet es sich selbst als eine Rumpelkammer. In Lobecks Händen würde daraus etwas anderes geworden sein. Eine rühmliche Ausnahme haben bisher Oldenberg und Wissowa gemacht, indem sie, jener in seiner Religion des Veda, dieser in seinem Buch über Religion und Kultus der Römer bestrebt waren, beides, Glaube und Gottesdienst, zu einem abgerundeten und geschlossenen Bilde der Religion zusammenzufassen.

Nur wenn sie in die Geschichte der Religion eines Volkes einbezogen ist, vermag dessen Mythologie wissenschaftliche Bearbeitung zu finden. Das wird leicht zugestanden werden. Schwerer beantwortet sich die Frage, welcher Art diese Geschichtsforschung zu sein habe.

Alle volkstümlichen Religionen, von denen wir reichlichere Kunde besitzen, liegen bei dem Eintritt des Volkes in die bezeugte Geschichte fertig vor. Seine Götter und Sagen bringt das Volk als väterliches Erbe in sein geschichtliches Leben mit. Was quellenmäßig festgestellt werden kann, das ist die Geschichte ihres Verfalls: ihr Wachstum und ihre Entstehung liegt jenseits der Geschichte. Anläufe zu Neubildungen, wie sie gelegentlich hervortreten, pflegen selbst Tatsachen des

Verfalls zu sein. Daß wir Gewordenes und Fertiges nicht verstehen können, ohne das Werden zu kennen, wird nicht bezweifelt werden, gilt aber von nichts in höherem Maße als von Mythen und Götterbegriffen. Ihre Deutung ist daher seit dem Altertum bis heute ein Steckenpferd des Dilettantismus gewesen. Die von Theagenes und Antisthenes angebahnte allegorische Deutung der Stoiker legte Göttern und Heroen Begriffe der Physik und Ethik unter, der Rationalismus eines Palaiphatos und Euhemeros setzte die Mythen zu menschlichen Geschichten herab. Bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts blieb man in denselben Bahnen, nur daß die christliche Theologie inzwischen den zureichenden Grund für alles entdeckt hatte: die Völkertrennung beim Turmbau zu Babel, welche für alle außer den Juden die Verleugnung des einen Gottes und den Beginn des Götzendienstes bedeutete. Noch für Schelling ist das eine Grundwahrheit geblieben. Aber seit K. O. Müller und Jakob Grimm haben sich diese Nebel allmählich zerstreut. Die Sprachvergleichung wuchs heran und legte dem Mythologen eine Wünschelrute in die Hand. Nachdem Eugène Burnoufs sicherer Blick im Zendavesta alte Götter des Veda in eranischer Umbildung entdeckt hatte, folgte Adalbert Kuhn mit einer Reihe glänzender Forschungen, und in regem Wettbewerb vieler anderer wurde eine kühne Brücke geschlagen, welche von den östlichen Völkern zu den europäischen hinüberführte. Jetzt hatten Donner und Blitz, Morgenröte, 'Sonne, Mond und Sterne' ihre Modezeit. Die Absonderlichkeit und Einförmigkeit der Deutungen und die unwahrscheinliche Gewaltsamkeit sprachlicher Vergleichungen hat dieser Methode der Mythenforschung trotz mancher bleibender Ergebnisse eine nur kurzlebige Herrschaft gestattet. Auch die Voraussetzung selbst, auf der sie ruhte, war unhaltbar. Die Begriffe von Göttern und Heroen haben mit nichten schon in der Zeit der Völkereinheit ihre sprachliche Prägung empfangen, sondern pflegen Sonderbesitz der einzelnen Volksstämme und Völker zu sein.

Ich mag nicht wiederholen, was ich anderwärts[1] ausgeführt habe. Nicht die Namen und Worte, sondern die Vorstellungen können der Hauptgegenstand der Vergleichung sein. Damit fällt denn auch die Möglichkeit, auf dem Wege der Wortvergleichung die Vorgeschichte einer Religion herzustellen. Es wäre so schön gewesen, wenn man nur die indogermanischen, dann die allgemein europäischen, weiter die griechisch-italischen, sodann die bithynisch-makedonisch-hellenischen Übereinstimmungen zu sammeln brauchte, um die vorgeschichtlichen Epochen der griechischen Religion mit gesichertem Inhalt zu erfüllen und die Grundzüge der Entwickelung zu erhalten. Aber auch wenn dieser Weg an sich betretbar wäre, würde er ein schweres Bedenken gegen sich haben. Er setzt voraus, daß für alle Epochen die Akten ungefähr vollständig vorliegen und nur mit Hilfe der Vergleichung zu ordnen sind. In Wahrheit ist unser Wissen nur zufällig und mehr als lückenhaft. Jene Konstruktion würde sich also auf die kindliche Annahme gründen, daß, was wir nicht wissen, auch nicht gewesen sei. Wer bürgt uns dafür, daß, was wir beispielsweise erst für die dritte Stufe ermitteln, nicht schon auf der zweiten vorhanden gewesen ist?

Also auf diesem Wege läßt sich die Vorgeschichte unserer Volksreligionen nicht herstellen. Um uns darüber zu verständigen, auf welchen anderen Wegen dies Ziel erreicht werden kann, bedarf es zunächst einer Vereinbarung über die wichtigsten Vorbegriffe.

II

Alle tieferen Eindrücke unseres Gemüts vermögen sich noch heute zu religiöser Empfindung zu verdichten. Und diese Empfindung äußert sich gleichsehr nach innen wie nach außen, in Vorstellungen und in Handlungen, in Glauben und Gottes-

[1] *Götternamen* S. 323 ff.

dienst. Nach beiden Seiten ist es unerläßlich, die Grenzen genauer zu bestimmen.

Die Vorstellungen sind der Gegenstand der Mythologie. Aber diese erfüllt nicht die Erwartung, daß sie die religiösen Vorstellungen mit möglichster Vollständigkeit zu sammeln bemüht sei. Sie berücksichtigt dieselben nur so weit, als sie an Götternamen geknüpft sind. So alt auch die mythologischen Namen sein mögen, ihre Wertung und meist auch ihre Prägung gehört erst einer verhältnismäßig weit vorgeschrittenen Zeit an. Den Hintergrund vermögen sie nicht zu erhellen.

Der Umfang der religiösen Vorstellungen ist unvergleichlich ausgedehnter, als man gewöhnlich annimmt. Er ist so weit, als der Vorstellungskreis mythisch denkender Zeiten überhaupt reicht. Alles Fremdartige in der Außenwelt, alles Übermächtige, was er im eigenen Innern spürt, erregt dem Menschen das Gefühl eines göttlichen Wesens so lange, bis der Eindruck abgestumpft und der Gegenstand ihm vertrauter geworden ist. Alle Erkenntnis der äußeren und inneren Welt ist von der Vorstellung göttlicher Wesen ausgegangen. Man darf sagen, daß der ursprüngliche Mensch nur religiös apperzipiert. Berg und Fels, Quell, Fluß und Meer, Bäume und Kräuter, die Tiere vom überlegenen Raubtier bis herunter zu Maus und Käfer, Vögel und Fische — man muß fragen, was nicht mit göttlicher Persönlichkeit ausgestattet worden ist. Krankheiten, die den Menschen plagen, Mut und Liebe, die Sehergabe des Propheten und die schöpferische Kraft des Dichters sind die Wirkungen von Dämonen und Göttern, die in den Menschen eingegangen sind und Besitz von ihm ergriffen haben: der Mensch ist, wie wir noch heute sagen, von ihnen 'besessen'. Selbst Erzeugnisse menschlichen Kunstfleißes sind dieser göttlichen Geltung und Verehrung fähig. Schiffe werden noch heute feierlich getauft und erhalten ihren Namen: ehemals mußten es göttliche Wesen sein, denen die Hut von Leben und Gut durch Wogen und Sturm anvertraut werden sollte.

Die Verehrung von Schwert, Speer und Schild ragt in geschichtliche Zeit hinein; Glocken und Kanonen haben langehin wenigstens als beseelte Wesen gegolten, man legte ihnen Namen bei, Glocken erteilte man auch die Taufe. In abgelegeneren Orten Ostindiens hat man beobachtet, wie die Eingeborenen sich das Rätsel des Briefkastens durch die Annahme eines darin hausenden Geistes deuten, dem sie ihr Gebet und ein kleines Geldopfer darbringen, auch wohl den Bestimmungsort des Briefes laut zurufen, wenn sie ihn einwerfen. Langsam steigen alle diese Wesen von der Höhe göttlicher Unnahbarkeit, die sie umgab, in das Flachland natürlicher Erkenntnis herab und nicht ohne sichtbare Spuren der Stufen, die sie durchlaufen. Die Sühnbräuche, womit im nordwestlichen Sibirien, wer einen Bären erlegt hat, den Geist des gefallenen Tieres zu versöhnen hat, die abergläubischen Maßregeln, welche der Kräutersammler ergreift, wenn er das Zauberkraut aus der Erde hebt, und manche Gepflogenheiten des Opferrituals zeigen uns Tier und Pflanze noch im vollen Besitz ihrer Göttlichkeit. In den Tiersagen sind Tiere und Pflanzen wenigstens noch mit Vernunft und Rede begabt wie der Mensch, nicht erst durch dichterische Willkür: der Tierprozeß, wie er bis ins XVIII Jahrhundert geübt worden ist, schließt jeden Zweifel an der ernsten Wirklichkeit jener Vorstellungen aus. Die Personifikation der Natur, wie sie Dichtung und bildende Kunst scheinbar in freiem Spiele übt, vermag uns zu zeigen, wie die alten Vorstellungen in die Zeit verständiger Naturerkenntnis hineinspielen: ununterscheidbar läuft oft der überlieferte Kultusbegriff und die dichterische Naturempfindung ineinander.

Aber diese Vergöttlichung alles dessen, was unverstanden an sie herantritt, ist nicht nur der ursprünglichsten Menschheit eigen. Alle wichtigeren Fortschritte der Kultur haben sich in Götterglauben und Mythus eingegraben. Prometheus, Agni, Hephaistos, Volcanus, Hestia, Vesta usw. sind bleibende Zeugen der Entdeckung und Nutzbarmachung des Feuers;

Demeter und Triptolemos, Erechtheus und Erichthonios und zahllose zurückgetretene Götter reden von der Umwälzung, welche Ackerbau und Brot brachte. Durch die Einführung der Rebzucht und der Weinbereitung ist der altgriechische Wuotan, Dionysos und Bakchos, samt seinem ganzen Schwarm umgebildet worden: das führt schon weit hinab in eine Zeit, als diese Götternamen längst feststanden. Mit dem Beginn rechtlich geordneter Zustände tritt Dike hervor, mit dem Staatsleben Eirene, Homonoia u. dgl., mit der Demokratie Demos und Bule. Und das setzt sich fort bis zu den blassen Abstraktionen der römischen Kaiserzeit.

Wenn man solche Erscheinungen ins Auge faßt, könnte man versucht sein, was wir die Mythologie an die Religionsgeschichte abgeben ließen, nun auch dieser zu nehmen und in der Kulturgeschichte oder, richtiger gesagt, in der Geschichte des menschlichen Geistes aufgehen zu lassen. Das letzte Ziel ist dies gewiß. Aber nicht bloß fürs erste, sondern auch noch wann dies Ziel erreicht sein wird, hat die Geschichte der Religion so gut wie die der übrigen Betätigungen des Menschengeistes ihr besonderes Dasein als in sich ruhende Wissenschaft. Jene der Religion scheinbar fremden Gottesbegriffe der Außen- und Innenwelt stehen doch auf keiner anderen Stufe als Erde und Meer, Wind und Wetter, Himmel und Gestirne, kurz als die gewaltigen Erscheinungen der Natur, welche die allgemeinste Vergötterung gefunden haben. Bei den Eindrücken der großen Naturerscheinungen auf den Menschen dürfen wir also nicht stehen bleiben, wenn wir die Religion eines Volkes und deren Geschichte erforschen wollen. Jene allgemeine und grenzenlose Vergöttlichung des Außer- und Übermenschlichen ist eben der wesentliche Charakterzug aller nicht bloß ursprünglicher, sondern überhaupt selbstgewachsener Religion. Welche geschichtliche Erscheinung immer wir in höheres Altertum zurück verfolgen mögen, immer werden wir zuletzt auf Religion zurückgeführt. Alle

menschlichen Vorstellungen, sofern sie in den Gesichtskreis einer vorwissenschaftlichen Zeit fallen können, haben sich aus mythischen herausgebildet, den Inhalt aber oder doch das Gewand des Mythus bilden religiöse Vorstellungen. Und nicht bloß unsere Vorstellungswelt, auch das handelnde Leben, die Gestaltung des Hauses und der Gemarkung, die sittlichen Lebensordnungen: das alles war gegründet auf Gottesdienst. Wer von religionsgeschichtlicher Forschung herkommt, versteht nicht den alten Streit, ob die Ethik auf sich selbst stehe oder von der Religion abhängig sei. Es läßt sich der bündigste Beweis erbringen, daß alle unsere sittlichen Begriffe und Lebensordnungen aus ursprünglicher religiöser Bindung des menschlichen Eigenwillens hervorgewachsen sind. Keine menschliche Gemeinde, keine Genossenschaft, ihr Zweck sei so weltlich wie er wolle, ist je vereinigt worden ohne ein religiöses Band. Will man einen Endpunkt haben, so mag man mit der französischen Revolution den Strich ziehen. Aber noch heute begehen z. B. unsere Artillerieregimenter, ohne Ansehung der Konfession, am 4. Dezember den Tag ihrer Schutzheiligen, der heiligen Barbara, mit festlichem Spiele. Kurzum, der gesamte Inhalt unseres Bewußtseins ist einmal religiös gewesen und muß, soweit und solange er das gewesen ist, Gegenstand der Religionsgeschichte sein. Der Religionsgeschichte fällt somit die große Aufgabe zu, das Werden und Wachstum des menschlichen Geistes von den ersten Anfängen bis zu den Punkten aufzuhellen, wo mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis und religiös gebundene Sitte durch freie sich selbst bestimmende Sittlichkeit abgelöst wird.

Ihre Aufgabe ist damit noch keineswegs erschöpft. Der menschliche Geist arbeitet sich unendlich langsam aus mythischem d. h. unbewußtem Vorstellen hindurch zu vernunftgemäßem logischen Denken. Bei dem einzelnen kann es geschehen, daß plötzliche Erleuchtung oder von außen heran-

getragene Erkenntnis ihm wie mit einem Ruck die Bande sprengt, in denen er befangen war. Die Gesamtheit kennt keine Sprünge der Entwickelung. Auch das Licht einer offenbarten Religion wie der christlichen konnte nur langsam und fast unmerklich den Völkern, denen es zukam, den dunklen Schacht des Bewußtseins erhellen. Die Heiden haben das Evangelium übernommen, so gut sie es konnten. Sie konnten es aber nur so, daß sie es mit dem Inhalt ihres Bewußtseins vermittelten und ausglichen: sie mußten es verheidnischen. Was aus dem Urchristentum geworden ist, die christliche Kirche, ist ein Kompromiß zwischen Heidnischem und Christlichem. Legenden, Feste, liturgische Bräuche, auch einzelne Dogmen, sind Gebilde, in denen antikes Heidentum teils unmittelbar fortlebt teils neue Sprossen getrieben hat. Die Religionsgeschichte der antiken Völker darf an diesen Ausläufern der antiken Welt so wenig vorübergehen als beispielsweise die deutsche Mythologie an den auf deutschem Boden entstandenen Legenden. Sie muß alle Spuren der Religionen, die sie erforscht, verfolgen. Und das nicht nur darum, weil die Lebenskraft und Dauer an sich eine wesentliche Eigenschaft der Vorstellungen und Bräuche ist, denen sie nachgeht. Die Dürftigkeit unseres Wissens macht es zur gebieterischen Pflicht, eine Fundgrube nicht zu vernachlässigen, aus welcher sich Tatsachen oft von überraschender Genauigkeit hervorholen lassen. Die christlichen Heiligen, die an die Stelle von Göttern gesetzt worden sind, gestatten uns in ihrem Gedenktag die Zeit des ursprünglichen Götterfestes mit Sicherheit zu erkennen und dadurch das Wesen des Festes und der Gottheit zu ermitteln. Die Schwierigkeit, uns den antiken Gottesdienst und seine Formen vorzustellen, können wir mit Hilfe der römischen und griechischen Liturgie überwinden, die wir noch heute mit eigenen Augen schauen und mit Hilfe einer ausgedehnten Literatur bis ins vierte Jahrhundert und gelegentlich darüber zurück verfolgen können.

III

Auch in bezug auf die religiösen Handlungen bedarf es außer dem in den obigen Andeutungen Berührten noch einer Grenzbestimmung. Hervorragende Vertreter der Volkskunde haben der Ansicht Bahn gebrochen, daß Zauberei oder Magie, die bei unzivilisierten Völkern eine so große Rolle spielt, an sich der Religion fremd und von ihr abzutrennen sei. Wie sehr sie recht oder unrecht haben mögen, ein Bedenken muß sich sofort aufdrängen: das Volk, das den sprachlichen Ausdruck für den Begriff geschaffen, war entgegengesetzter Ansicht. Uns Deutschen fallen alle jene Praktiken unter den Gattungsbegriff des Aberglaubens. Echter Aberglaube ist stets einmal Glaube gewesen. Erst dadurch, daß ein besserer Glaube oder wissenschaftliche Erkenntnis ihn verdrängte, ist der alte Glaube zum Aberglauben herabgesunken. Die Griechen nennen die Gemütsverfassung, welche an diesem alten Glauben und seinen verrotteten Hilfsmitteln festhält, 'Deisidaimonie', Götterangst: es ist die nicht durch bessere, aus der Wissenschaft fließende Erkenntnis in ihre Schranken gewiesene Furcht vor den übernatürlichen Mächten, die an dem altererbten Besitz von Mitteln zur Beschwichtigung und Gewinnung der Götter und Dämonen festzuhalten nötigt. In dem deutschen wie im griechischen Sprachgebrauch ist das Bewußtsein des Zusammenhangs mit Götterglauben festgehalten. Man wird das nicht als Gegenbeweis gelten lassen. Aber eine einfache geschichtliche Erwägung bestätigt, was der Sprachgebrauch lehrte.

Es ist ein ungeheurer Weg, den die Gottesverehrung seit ihren ersten Anfängen bis heute zurückgelegt hat. Wenn man die fast unüberwindliche Zähigkeit bedenkt, mit welcher die einmal geschaffenen Formen der Verehrung festgehalten werden, so mag man die Ausdehnung der Zeiträume erahnen, welche zur Durchmessung dieses Weges erforderlich waren.

In der protestantischen Kirche ist, wenn man das Wesen der Sache in Betracht zieht, der Gottesdienst lediglich eine Veranstaltung, die Mitglieder der Gemeinde über die Schranken des Irdischen und Selbstischen hinaus zur Gottwürdigkeit zu erheben. Das ist der Zweck der Erbauung, welche die Kirche durch Liturgie, Gebet, Gesang und Predigt gewähren will. Fürbitte bei schwerer Volksbedrängnis und Dankesfeier nach Errettung aus Not sind nicht ausgeschlossen, aber sie sind vollkommen losgelöst aus dem Gedankenzusammenhang, der die alte Menschheit einst zu Gebet und Gelübde und zur Auslösung des Gelobten antrieb.

Wir müssen uns gänzlich frei machen von den Vorstellungen unserer Zeit und Kirche, wenn wir ältere Stufen verstehen wollen. Der ursprüngliche Mensch wendet sich an die Gottheit nur, wenn er ihrer bedarf. Und er bedarf ihrer in dem Gefühl der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, um Übel von sich und dem Seinen abzuwehren oder um sich Vorteile zu verschaffen. Er unternimmt es in der naiven Überzeugung, den Willen der Gottheit zwingen und beugen zu können. Symbolische Handlungen, die er mit der ganzen Inbrunst seines ungezügelten Willens erfüllt und durch die gebundenen Worte des Zauberspruches zu heiligen sucht, sollen ihm die Gewährung seiner Wünsche sichern. Das ist gewiß kein Gottesdienst in unserem Sinne; und wenn die Gelehrten, welche Zauberei und Religion trennen, nichts anderes meinten, könnten wir ihnen nur zustimmen. Aber es ist die erste Stufe und der geschichtliche Ausgangspunkt des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Es ist lediglich ein selbstisches Interesse, was diese ursprüngliche Religion an ihren Göttern nimmt. Ihre Formen sind durchaus sakramental. Das Gebet ist eine Beschwörung der Gottheit, wodurch die begleitende symbolische Handlung zu übernatürlicher Wirkung erhoben und das Wollen in Geschehen umgesetzt wird. Wenn wir uns erlauben dürfen, es

rein nach seiner Form zu betrachten, unterscheidet sich das kirchliche Sakrament in nichts von zauberischer Handlung. Nach dem Katechismus verstehen wir unter Sakrament 'ein äußeres, von Jesus Christus eingesetztes Zeichen, wodurch uns innere Gnade erteilt wird'. Schärfer und allgemeiner dürfen wir sagen: Sakrament ist eine äußere gottesdienstliche Handlung, welcher das Gebet übernatürliche Wirkung verleiht. Durch das Wasser der Taufe werden wir neugeboren als Kinder Gottes, durch das Chrisma der Besiegelung empfangen wir den heiligen Geist usw.

Ich habe nur die beiden äußersten Spitzen zusammengestellt. Wenn wir die Zwischenstufen betrachten, können wir oft noch deutlicher wahrnehmen, wie Zauberei und gottesdienstliche Handlung ununterscheidbar ineinander laufen. Besonders lehrreich ist dafür das hoch entwickelte altindische Opferritual. Auch die Wertung der Götter selbst hängt von ihrer sakramentalen Bedeutung ab; das ist auch wohl der Hauptgrund, weshalb der Mensch von der Verehrung der faßbaren Naturobjekte, wie der Tiere und Pflanzen, zeitig zurückkommt.

Erst als feste Rechtsordnungen längst das Leben beherrschten und die Götter mit Persönlichkeit bekleidet waren, konnte das Verhältnis des Menschen zur Gottheit sich in der Weise verschieben, daß die selbstische Begehrlichkeit des Menschen auch gegenüber der Gottheit durch rechtliche Normen gebunden wurde. Der Gott steht dem Menschen nun als unabhängige höhere Persönlichkeit gegenüber; was er von Gott erbittet, muß er verdient haben; von seiner Leistung ist die Gegenleistung des Gottes abhängig. Das für den einzelnen Fall dargebrachte Opfer oder Gelübde kann nicht genügen, wenn der Gott ein Recht hat dem Menschen zu zürnen. Der Mensch muß fromm und gerecht sein, um das Wohlwollen Gottes zu verdienen. So erwachsen die Begriffe des *fas* und *nefas*, der *pietas*, der ὁσιότης und εὐσέβεια, und wirkliche Religion kann nun im menschlichen Gemüt Wurzeln schlagen. Es ist nicht

dieses Orts zu zeigen, wie zu diesem Ziele die täglichen Gebete und Opfer des Familienkultus, die Beobachtung festlicher Zeiten im Monat und Jahre, die Verehrung heiliger Orte, die Ausbildung eines Priesterstandes mitgewirkt haben. Aber alle diese Einrichtungen mußten sich in gewissem Sinne ausgelebt haben, ehe man den großen Schritt tun konnte, der zur regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlung führte, wie sie in der Synagoge und in der christlichen Kirche üblich wurde. Damit erst war eine Gestalt des Gottesdienstes geschaffen, welche die Forderung echter, von den alten selbstsüchtigen Beweggründen losgelöster Religiosität in sich schloß, und erleuchtete Geister haben die neue Form in diesem Sinne auszugestalten gewußt. Aber mit der Masse der Gemeindeglieder ist auch die Kirche mit dem einen Fuß im Alten stehen geblieben. Die Kirche, so geistig und geistlich sie gegenüber den Dingen dieser Welt sich fühlen mag, ist doch eine weltliche Anstalt, weil sie eine menschliche ist, von Menschen getragen, von Menschen geleitet. Für die Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts, welche den Massen neubekehrter Heiden Einlaß gewähren mußte, war es eine Notwendigkeit, den neuen Gläubigen alle die Gnadenmittel bereit zu halten, welche sie gewohnt waren in ihrem früheren Gottesdienst zu suchen. Abgesehen von den Opfern zog das ganze Heidentum ein in die christliche Kirche. Nur Namen und Formen wurden gewandelt. Sogar Tempel der Götter wurden durch Exorzismen und Weihwasser in christliche Kirchen umgewandelt. Vieles Heidnische ist zeitig durch den Eifer der Geistlichkeit mittels Predigt und Beichtmahnung ausgemerzt worden. Das meiste blieb, es war rasch fester Bestandteil der Kirche und des kirchlichen Lebens geworden. Nur zu schnell hatte sich diese Verschmelzung vollzogen, die gleichbedeutend war mit Erstarrung. Aus dem inneren Widerspruche und der Unwahrheit, wodurch die Verschmelzung des Christlichen und Heidnischen Lehre und Sitte der Kirche vergiftet hatte, besaß

die hierarchisch geordnete Kirche nicht mehr die Kraft, nicht einmal die Neigung, sich herauszuarbeiten, so gut sie es konnte, durch Bekämpfung und allmähliche Ausscheidung störender heidnischer Elemente. Ihre Pflicht, das Volk von seinen Wahnvorstellungen zu befreien und aufzuklären, hat die Kirche im Kampfe wider das Heidentum erfolgreich geübt, aber in der Zeit unbestrittener Herrschaft früh vergessen. Noch in der Karolingerzeit konnte Agobard von Lyon gegen den Wahn auftreten, daß Unwetter und Hagel durch böswillige Menschen gezaubert werde. Aber bis ins achtzehnte Jahrhundert haben die Hexenprozesse fortgedauert, in denen weltliche Gerichte mit den geistlichen erbarmungslos wetteiferten. Wie ein wüster Traum mutet uns das an. Aber dem hellen Licht des Tages hat bis heute die Kirche den alten Glauben an Dämonen und an Zauberei entgegengehalten. Es gilt als untrügliches Mittel, einen Mann zeugungsunfähig zu machen, wenn man während seiner Trauung einen Knoten zuzieht oder ein Schloß schließt: Nestelknüpfen heißt das; wendet sich nun ein junger Ehemann, der sich impotent fühlt und verhext glaubt, an den Geistlichen, so hat dieser die Pflicht, die ganze Reihe von Exorzismen und Gebeten, die seine Agende ihm vorschreibt, zur Entzauberung aufzubieten.[1] Eine ähnliche Liturgie gibt es zur Befreiung eines Hauses von Gespensterspuk: da ist man etwas vorsichtiger geworden; die Konstanzer Agende von 1781 verpflichtet den Geistlichen vor kirchlichem Einschreiten sich gewissenhaft zu versichern, ob nicht der vermeintliche Spuk natürliche Ursachen habe, und das Augsburger Ritual von 1870 verlangt bereits vorgängige Einholung bischöflicher Erlaubnis.[2] Was soll ich noch von all den anderen Arten von Geisterbannungen, von Exorzismen und Benediktionen reden? Ich habe nie davon

[1] *Benedictionale Constantiense* (1781) S. 278—283, vgl. (Theodosius Schöpfer) *De iniuriis quae haud raro novis nuptis . . . inferri solent* (Quedlinburg 1699) S. 94ff.

[2] *Benedictionale Constantiense* S. 283f. *Rituale August.* S. 297.

gehört, daß die Kirche einem Geistlichen die Anwendung von Exorzismen untersagt und ihn zu verständiger Aufklärung des unwissenden Volkes angehalten hätte. Im Gegenteil melden ab und zu die Zeitungen von erfolgten Teufelaustreibungen in Oberbayern, und noch im Jahre 1897 ist zu München an einem Hause der Parkstraße der kirchliche Exorzismus vorgenommen worden. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Kirche nicht so leicht mit dem Exorzismus brechen kann, der mit dem grundlegenden Sakrament der Taufe so fest verknüpft ist. Wo soll nun die Grenze sein zwischen Religion und Zauberei? Der Grenzstrich müßte mitten durch die Kirche gezogen werden, und das kann nur ein Häretiker oder wer es werden will.

Wer also Zauberei von Religion trennt, verschließt sich selbst das Verständnis der Religion. Die unterste Stufe der religiösen Praxis war nicht nur der Ausgangspunkt alles Gottesdienstes, sondern ist auch immer die Grundlage aller ernsteren sakralen Handlungen geblieben, bis die reformierte Konfession auch die letzten zwei Sakramente, welche der Protestantismus festhält, ihres sakramentalen Charakters tatsächlich entkleidete. Ohne jene unterste Stufe der Religionsübung würden wir nie das Wesen des Sakraments, nie die Formen des polytheistischen Gottesdienstes verstehen, nie in die Geheimnisse christlicher Liturgie eindringen.

Im Gottesdienst zeigt sich das religiöse Leben. Seine Formen stellen gegenüber den beweglicheren Vorstellungen das Feste und Beharrende dar. Wenn also die Religionsgeschichte den gottesdienstlichen Ordnungen eine hervorragende Bedeutung beimessen muß, so hat sie den größten Nachdruck auf die grundlegende niedrigste Stufe zu legen und wird sich hüten, die Erscheinungen der sog. Zauberei als fremdartig beiseite zu schieben.

IV

Durch Vergleichung soll der leere Raum geschichtloser Zeit ausgefüllt werden. Es sind darüber oft noch wenig klare

Vorstellungen verbreitet, vielleicht gerade darum, weil Vergleichung für uns alle ein so unentbehrliches Hilfsmittel des Denkens ist. Auch in der Wissenschaft wenden wir gern dies Mittel an, indem wir Gleichartiges und Verwandtes heranziehen, um eine auffallende Tatsache uns verständlicher zu machen oder aus ihrer Vereinzelung herauszuheben. Wir fragen hier nur nach der kunstmäßig und nach festem Plan in der Wissenschaft angewendeten Vergleichung.

Sprache, Religion, sittliche Lebensordnung (Recht und Sitte) sind Funktionen des gesellschaftlichen Daseins, welche vor dem Eintritt des Volkes in die Geschichte ihre aufsteigende Entwickelung durchlaufen zu haben pflegen. Die Verschiedenheiten der Beanlagung und des äußeren Geschicks bedingen auch für nahe verwandte Völker eine große Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Gestaltungen. Eine Einrichtung, die von einem Volk wert gehalten und lange fortgesetzt wird, kann von einem anderen zeitig abgestoßen und nur in dürftigen bald nicht mehr verstandenen Resten fortgeführt worden sein.[1] Man muß die Erscheinung bei dem Volk aufsuchen, bei welchem sie zur vollsten Entfaltung gekommen ist. Von dem einzelnen, was wir da wahrnehmen, mag manches erst in geschichtlicher Zeit sich herausgebildet haben: aber wir haben ein Recht zu erwarten, daß da, wo die Erscheinung am längsten und vollsten sich erhielt, auch der erzeugende Trieb am nachhaltigsten gewaltet habe. So wird die Stufe religiöser Begriffsbildung, welche die Sondergötter schafft, uns anschaulich an der römischen und litauischen Religion; das Institut der Hausgemeinschaft suchen wir bei den Südslawen auf usw. Das Verfahren besteht darin, die Tatsachen des typischen oder exemplarischen Volkes mit möglichster Vollständigkeit und urkundlicher Treue zu sammeln, um dann nach Abstrich der zeitlichen und örtlichen Besonderheiten das Gemeinsame und Stehende herauszuarbeiten.

[1] Mehr s. in den *Hess. Blättern für Volkskunde* 1, 199f.

So wird ein klares und lebendiges Bild gewonnen, das uns dazu verhilft, auch die trümmerhaften und unverständlichen Überlieferungen anderer Völker zu verstehen und zu verwerten. Diese finden meist leicht und sicher in jenem Bilde die Stelle, die ihnen zukommt, und werden, nun sie darin eingetragen sind, sofort als organische Bestandteile eines ursprünglichen Ganzen lebendig und verständlich. Das typische Bild leistet uns hier zur Wiederherstellung verschütteter und trümmerhafter Überlieferung den gleichen Dienst, wie Reagentien bei den verblaßten Zügen eines Palimpsest.

Die beschriebene Methode der Vergleichung ist anwendbar nur auf nahe verwandte Völker. Um der vermehrten Aufgabe der Religionsgeschichte gerecht zu werden, bedürfen wir einer freieren, nicht an Verwandtschaft gebundenen Methode.

Die Geschichte einer Volksreligion soll jetzt von den allerersten Anfängen menschlichen Vorstellens über die Höhe hinaus zum Verfall, ja bis ins Nachleben nach dem Tode durchgeführt werden. Verfall und Nachleben sind Gegenstand regelrechter geschichtlicher Untersuchung. Die Schwierigkeiten liegen in der aufsteigenden Entwickelungsreihe. Sie scheint eine Schöpfung aus nichts zu verlangen. In Wahrheit ragen aus allen Stufen und Schichten der religiösen Entwickelung zahlreiche Trümmer bis in die geschichtliche Zeit hinein. Von den gottesdienstlichen Handlungen geht ohnehin dem Volke so leicht nichts verloren, die niedere Stufe wird in der höheren aufgehoben, und selbst das gänzlich Abgestoßene und Verworfene wird von den tieferen Schichten des Volkes zähe festgehalten und weitergeführt. Auch die beweglicheren Vorstellungen pflegen in dem Maße ihrer jugendlichen Frische unverkennbare Spuren zu hinterlassen. Eine Volksreligion von so reicher Überlieferung wie die griechische trägt in sich selbst die Bausteine, aus denen das Gebäude ihrer Vorzeit herzustellen ist. Es gilt nur, was uns zunächst wie auf einer Fläche erscheint, stereoskopisch auseinander zu schauen, das Nebeneinander in ein Nacheinander

aufzulösen. Das ist eine schwere Kunst, aber durch Arbeit läßt sie sich erlernen. Eine gute Vorschule dazu ist die Scheidung der verschiedenen Schichten in einem liturgischen Ganzen, wie z. B. der Taufe. Das wichtigste Hilfsmittel bleibt die Erforschung des volkstümlichen Untergrundes, der Vorstellungswelt der niederen Volksschichten, und die planmäßige Heranziehung der Anthropologie und Ethnologie, genauer der allgemeinen Religionsgeschichte. An den Erscheinungen kulturloser Völker muß der Blick geschärft sein für die Religion der niedrigsten Stufen. Die Menge primitiver Religionsgebilde zeigt unverkennbare Unterschiede tieferen oder höheren Bildungsstandes. Wären die uns zur Verfügung stehenden Beobachtungen zuverlässiger und erschöpfender — zuweilen ist gerade unseren einsichtigsten Reisenden der Sinn für das Religiöse völlig fremd —, so würden wir die Religionen kulturloser Völker zu einer Reihe auseinanderlegen können, die uns den langsamen Weg von der niedrigsten Stufe des Fetischismus zu allmählichen Fortschritten veranschaulichte. Da gäbe es denn eine andere höhere Art der Vergleichung zu üben: die Haupttypen ursprünglicher Religionsbildung aneinander zu messen, um das Vollkommenere von dem Unvollkommenen, das Höhere von dem Niederen zu unterscheiden und so eine aufsteigende Reihe herzustellen, welche ungefähr sich decken könnte mit dem Wege der Entwickelung, den die weiter vorgeschrittenen Völker auf ihren niederen Stufen zu durchlaufen hatten. Um diesen letzteren Weg zu bestimmen, dazu müssen in der zur Untersuchung stehenden Religion die Niederschläge der frühen Epochen festgestellt und an den Typen jener Probereihe auf ihre Entwickelungsstufe geprüft sein.

Die höhere Form der Vergleichung, die durch die erweiterte Aufgabe der Religionsgeschichte erfordert wird, berührt sich nahe mit der Methode, welche der Zoologe und Botaniker bei vergleichender Anatomie und Morphologie anzuwenden hat.

V

Eine Religionsgeschichte, wie sie eben umrissen wurde, ist und bleibt für lange Zeit nur ein frommer Wunsch. Aber es ist damit doch ein bestimmtes Ziel gesteckt, das unserer Einzelforschung Richtung und Weg zu weisen vermag.

Dies Fähnlein aufzuhissen kann freilich wenig nützen, solange über die Grundbegriffe und Methode religionsgeschichtlicher Forschung eine so beschämende Unklarheit unter den Mitforschern herrscht. Hier liegt ein brennendes Bedürfnis. Schon K. Otfr. Müller empfand es und wurde dadurch zur Abfassung seiner „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ (1825) veranlaßt. Die Aufgabe ist inzwischen dringender und verwickelter, aber auch lohnender geworden. Denn die Methodenlehre, deren wir bedürfen, läßt sich nicht aufstellen ohne volle und richtige Einsicht in die üblichen Erscheinungen des religiösen Lebens und deren Gesetze, sie ergibt sich von selbst aus dieser oder fällt mit ihr zusammen. Ich habe die mir vorschwebende Disziplin gewöhnlich Formenlehre der religiösen Vorstellungen oder auch kurzweg, da ja dieser Ausdruck in seiner üblichen Verwendung verfügbar geworden ist, Mythologie (Lehre vom mythischen Vorstellen) genannt.

Ihre Aufgabe besteht darin, die gewöhnlichen Erscheinungen zunächst bei Begriffsbildung und Namengebung von Göttern erfahrungsmäßig, d. h. auf dem Wege der Beobachtung abzuleiten, wie ich das in den Götternamen[1] versucht habe. In ähnlicher Weise sind die verschiedenen Formen erst des Symbols, dann des Mythus und der Sage zu behandeln: die einzelnen Erscheinungsformen müssen in ihren Besonderheiten beobachtet werden. Es leuchtet ein und kann jedem an dem in den Sintflutsagen S. 181 ff. eingelegten Versuch deutlich werden, welchen Schutz vor Mißgriffen und Irrtümern das einfache Verständnis des mythischen Bildes, seiner Vielfältigkeit und Mehrdeutigkeit in sich schließt.

[1] Bonn 1896, mit dem Nachtrag im Rhein. Mus. 53, 329 ff.

Symbol und Mythus führen beide auf die gleiche Quelle zurück. Beide entspringen denselben Vorgängen unbewußten Vorstellens, deren grundlegende Bedeutung zuerst Giambattista Vico[1] erkannte (1725), ohne in fast zwei Jahrhunderten einen Nachfolger zu finden, der es verstanden hätte, die genialen Ahnungen Vicos in wissenschaftliche Errungenschaften umzusetzen. Jakob Grimm hat ganz im Sinne Vicos gearbeitet, aber die Grundprobleme hat er nicht in Angriff genommen.

Die beiden Hauptvorgänge alles mythischen Vorstellens sind Beseelung (Personifikation)[2] und Verbildlichung (Metapher). Tito Vignoli[3] war im Irrtum, wenn er durch die Personifikation den Mythus schon für gegeben ansah. Es muß gleichzeitig aus der Tiefe des Bewußtseins ein Bild aufsteigen und sich mit der beseelten Vorstellung zu einer bildlichen vereinigen. So entsteht das mythische Bild oder Motiv, so ein Symbol, so eine konkrete bildliche Gottesvorstellung. In diesen beiden meist vereinigten Vorgängen liegt der Ursprung aller religiösen Vorstellungen, also wie wir früher sahen, überhaupt aller Vorstellungen der älteren vorgeschichtlichen Menschheit. Aber auch Sprache und Dichtung strecken ihre Wurzeln in diesen geheimnisvollen Grund. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Erkenntnis der geistigen Verfassung und Bewegungsform, die ihren Gegensatz im verstandesmäßigen Denken und der Wissenschaft findet und der Kürze halber mythisch heißen mag. Diese Vorgänge verlaufen unwillkürlich und unbewußt wie Wirkungen physiologischer Reize, und stehen darum, mit Ausnahme der Analogetik, außerhalb aller Denkgesetze, während sie für den Geist unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit besitzen. Die Bilder lösen einander ab dem

---

[1] *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni.* Napoli 1725. 1730. 1744, am besten zugänglich in der deutschen Bearbeitung von W. E. Weber, Leipzig 1822. [2] Darüber s. oben S. 9 f.

[3] T. V., *Mythus und Wissenschaft* (= Internationale wissensch. Bibliothek, Bd. 47) Leipzig 1880.

Bildungsstand und Gesichtskreis des Volkes entsprechend, um schließlich von der erwachten Wissenschaft abgetan und zu — den Mythen geworfen zu werden; aber die Dichtung hält ihnen immer eine Freistätte offen. Für das mythische Vorstellen fällt Ding und Bild vollkommen in eins zusammen, für das verstandesmäßige Denken treten sie bewußt auseinander zu Vergleichung und Gleichnis. Wer von Alfred Bieses Buch „Die Philosophie des Metaphorischen“ (Hamb. 1893) sich nicht durch den Titel zurückschrecken läßt, wird sich durch feine und anregende Bemerkungen belohnt fühlen; freilich die eigentliche Arbeit steht noch aus, und durch sie wird die Sache erst wahrhaft fruchtbar.

Eine Grundlegung für das Verständnis aller religiösen Vorstellungen, wie ich sie hier fordere, würde zugleich für unser eigenes religiöses Leben die Wohltat einer planmäßigen Befreiung bedeuten. Selbst die Philosophie wird es später vielleicht einmal Dank wissen, wenn der Erkenntnislehre dies verworfene Kapitel zugewachsen sein wird. Die Geschichte der Bilder, deren sich noch heute die Wissenschaft dem Unfaßbaren gegenüber bedienen muß, birgt tröstliche Beruhigung über die Erkennbarkeit der Außenwelt.

VI

Das sind Aufgaben der Religionsphilosophie, höre ich manchen Leser sagen. Ich kann das aus guten Gründen nicht gelten lassen.

Die Naturwissenschaften haben in gerechter Auflehnung gegen die mit den Tatsachen selbst in Widerspruch geratene Spekulation Hegels und Okens Protest erhoben und die Unzulässigkeit einer „Naturphilosophie“ siegreich behauptet. Unvergleichlich schwerer ist es der Geschichtswissenschaft geworden, sich aus den Banden Hegelscher Philosophie zu lösen. In der Literaturgeschichte herrscht noch immer die Hegelsche Trias: Epos Lyrik Drama; sie gelten noch immer als die bei

natürlicher Entwickelung aus inneren Gründen sich folgenden und ablösenden Stufen der Dichtung. Zur Zeit Hegels mochte das angehen: man legte die griechische Literaturentwickelung als normale zugrunde — wie man sie eben kannte; daß hinter all diesen Formen das Kultuslied steht, daß auch das älteste epische Lied lyrisch sein mußte, daran dachte man nicht. Der Philosoph soll ein Prophet sein, aber alle persönliche Begabung kann daran nichts ändern, daß seine Spekulation stets abhängig bleibt von dem Inhalte seines Bewußtseins; mit anderen Worten: in allen Wissenschaften, in welche der Philosoph nicht selbst forschend einzugreifen vermag, hat er einfach die Ergebnisse der bisherigen Forschung hinzunehmen. Die vollständige Umbildung, in welcher sich gegenwärtig die geschichtlichen Wissenschaften befinden, kann für den Durchschnittsphilosophen nicht vorhanden sein. Er vermißt auch gar nicht ein besseres Wissen; denn er trägt in sich die Fülle der Anschauungen und Begriffe, die er nur zu ordnen braucht, um die Philosophie freilich nicht der Religion, des Rechtes usw. zu entwerfen, sondern eine Philosophie unserer Religion, unseres Rechtes usw. Zu dieser kann es genügen, den Schatz des eigenen Bewußtseins zu heben, zu einer allgemein gültigen Philosophie der Religion usw. bedarf es einer Kenntnis des ungeheuren Stoffes, den das geschichtliche Leben der Menschheit aufgespeichert hat, einer Ausdehnung in die Breite der Erdbevölkerung und in die Tiefe der Geschichte.

Von keiner Sphäre des menschlichen Geistes haben wir philosophische Spekulation ferner zu halten als von der Religion. Wir haben gesehen, daß die mythologischen Gebilde und religiösen Formen durchweg vorgeschichtlicher Zeit angehören; sie verdanken ihre Entstehung einer Richtung und Form des menschlichen Vorstellens, welche unvereinbar ist nicht nur mit dem Bildungsstand des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern überhaupt mit jeder höheren Kulturstufe. Die Wiedererkenntnis der geistigen Vorgänge, welche den Inhalt der Volksreligionen

schufen, ist eine Aufgabe von besonderer Schwierigkeit, zu deren Lösung der Philosoph nicht das geringste mit hinzubringt; durch vorgreifende Spekulation aus gänzlich unzureichenden Voraussetzungen kann er nur stören und verwirren. Hier bedarf es philologischer Arbeit. Nur unablässige eindringliche Beschäftigung mit Sprache und Literatur eines Volkes vermag den Worten des Dichters und Schriftstellers das Geheimnis der Volksseele zu entlocken; nur philologische Vertiefung in den Stoff und ausdauernde Geduld mag hoffen, in unermüdetem Ringen mit diesen Problemen die fremde Sprache von Mythus und Gottesdienst zu erlauschen und mit den seit Jahrtausenden ruhenden Geschlechtern gleich empfinden, gleich denken zu lernen.

Vollends die dringende Aufgabe, die ich in dem vorhergehenden Abschnitt angedeutet habe, kann nicht durchgeführt, ja nicht einmal angegriffen werden ohne spezifisch philologische Arbeit. Den eigentlichen Mittelpunkt der geforderten Formenlehre der religiösen Vorstellungen sehe ich in dem Vorgang der Verbildlichung. Um die hierbei hervortretenden Erscheinungen und Gesetze zu ermitteln, sind durchgeführte Untersuchungen unerläßlich, durch welche die ganze Verzweigung einzelner besonders fruchtbarer Bilder bloßgelegt wird, die bis in die frühesten Zeiten der Menschheit zurückreichen. Solche Untersuchungen setzen ja freilich einen weiten geschichtlichen Blick voraus, aber ihre eigentliche Triebfeder ist doch die Feinfühligkeit philologischen Nachempfindens, die in der Blume des Wortes und im sprachlichen Niederschlag von Redensarten gleichsam den Erdgeschmack der ursprünglichen Bedeutung auszulösen vermag. Es ist eine der größten und schönsten Aufgaben der Philologie, wie die übrigen geschichtlichen Wissenschaften, die in vorgeschichtlicher Zeit wurzeln, so die Religionsgeschichte von der Einzelforschung aus hinauf zur Erkenntnis allgemeiner Gesetze zu führen. Da könnten die armen Leute, welche behaupten, die klassische Philologie sei

fertig und habe nichts mehr zu tun, noch lohnende Beschäftigung für sich und ihre Kinder finden.

VII

Die Schwierigkeit, der unsere Versuche begegnen, ältere Religionsgebilde zu verstehen und vor unserem Auge wieder entstehen zu lassen, beruht im letzten Grunde darin, daß unser Bewußtsein nicht über Erfahrungen ähnlicher Art verfügt, an denen uns der Hergang deutlich werden könnte.[1] Die Geschichte ist damit beschäftigt, was Menschen gedacht und gesagt, gewollt und getan haben, wiederzuverstehen. Sie vermag das aber nur in dem Maße, als die Erfahrung ähnlicher Empfindungen und Gedanken in unserem Bewußtsein lebendig ist. Solange uns in diesem nichts Analoges entgegentritt, bleibt unser Verhältnis zu den Tatsachen ein äußerliches d. h. verständnisloses. Die Fortschritte, welche das Verständnis der römischen Geschichte von Montesquieu bis Mommsen gemacht hat, sind bedingt durch die politische und staatswirtschaftliche Erweiterung des modernen Horizonts.

Welche Mittel stehen uns zu Gebote, um jene Schwierigkeit zu überwinden? Ich habe schon auf philologische Arbeit hingewiesen. In den tiefen Schächten, die er gräbt, wird der Philologe auch zu den Wurzeln der Dinge herangeführt. Aber da Menschliches, so fern es auch uns liege, doch immer uns wesenverwandt bleibt, so müssen wir zu einem Verständnis uns auch zu erziehen und so das im Bewußtsein Ruhende zu wecken vermögen. Dazu leisten uns die älteren christlichen Kirchen, welche sich ihren Besitzstand heidnischer Elemente ungeschmälert erhalten haben, einen geradezu unschätzbaren Dienst.[2]

[1] Daß wir für die geheimnisvollen Vorgänge, welche bei Bildung und Verbreitung geoffenbarter Religion zusammenwirken, sorgfältig beobachtete Analogien neuerer Zeit besitzen, verdanken wir dem römischen Philosophen Giacomo Barzellotti, der diese Erscheinungen an David Lazzaretti, dem Heiligen des südtoskanischen Gebirgslandes (Bologna 1885 u. ö.), studiert hat. [2] S. oben S. 14.

Dem geschichtlichen Schatzgräber hüpft das Herz vor Freude, wenn er die alten fröhlichen Gestalten der Heidenwelt in der sittsamen Verkleidung der Kirche wiedererkennt, den Gartenhüter Priap im würdigen Bischofsmantel oder die ehemalige Aphrodite, wie sie es verdiente, im härenen Rock der Büßerin. Die Sagen vom heiligen Nestor und vom heiligen Lukianos[1] mögen daran erinnern, wie unmittelbarer Gewinn aus christlichen Legenden für antiken Mythus und Gottesdienst geschöpft werden kann. Die bedeutsamste Fundgrube ist aber die alte Liturgie. Hier liegt ein fast ungehobener Schatz mittelbarer und unmittelbarer Belehrung über Wesen und Entstehung gottesdienstlicher Handlungen. Nichts scheint mir so sehr geeignet, den Blick für altertümliche Religionserscheinungen zu schärfen und die Fähigkeit des Nachempfindens zu beleben als die Tatsachen einer Liturgie, die zum großen Teile bis heute in Übung ist und jeden Augenblick durch Selbsterfahrung vergegenwärtigt werden kann. Die Wichtigkeit der aus dieser Quelle zu erwartenden Belehrung bedarf für alle die keines weiteren Wortes, welche den Ausführungen A. Dieterichs[2] über die liturgischen Bilder die gebührende Beachtung geschenkt haben.

VIII

Scharf scheiden sich Religion und Wissenschaft. Schleiermacher hat das in den Reden über die Religion tiefsinnig begründet. Aber mit den Gegensätzen des Glaubens und Wissens, der Empfindung und der Vernunft ist der Unterschied nicht erschöpft. Auch die geistigen Vorgänge, durch welche der Inhalt von Religion und Wissenschaft in unser Bewußtsein gehoben wird, sind grundverschieden. Auf religiösem Gebiet vollzieht sich das durch unwillkürliche und unbewußte Vorgänge der Vorstellung, auf dem wissenschaftlichen durch

[1] Nestor: im *Rhein. Mus.* 53, 370 ff. Lukianos: *Sintflutsagen* S. 168 ff.
[2] *Eine Mithrasliturgie* S. 92 ff.

logische und dialektische Operationen. Nicht als ob es nicht schließlich doch einen gemeinsamen Einheitspunkt gäbe: das zeigt die schöpferische Tätigkeit des Dichters; und auch in der Wissenschaft sind neue durchschlagende Gedanken gewiß nur ausnahmsweise und zufällig einmal mit den Mitteln formaler Logik zustande gekommen; der Gedanke, der wie ein Blitz aus dem Geiste hervorbricht, ist die Frucht eines schöpferischen Aktes, wie die Konzeption des Dichters, und beide vollziehen sich durch dieselben geistigen Kräfte, wie die mythologische Vorstellung.

In diesem Betrachte kann denn auch kein wesentlicher Unterschied bestehen zwischen volkstümlicher und geoffenbarter Religion. Erkennen oder wissen wir etwa dadurch, daß uns überliefert ist, was wir glauben? Gott und das Jenseits vermag das Menschengeschlecht heute so wenig wie ehedem zu erkennen, und es wird so bleiben, wie hoch auch menschliche Erkenntnis steigen möge. Das geistige Auge dringt tiefer als das leibliche, es reicht hinter die Erscheinungen, aber Gott und Göttliches kann es nicht anders als im Bilde, wie im Spiegel schauen. Das hat schon in der ganzen Fülle überzeugten Glaubens der Apostel Paulus anerkannt. Alle unsere religiösen Vorstellungen sind Bilder, wie sie Christus, die Apostel und die alte Kirche teils geschaffen, teils aus dem Alten Testamente übernommen haben, und wie sie noch heute frommer Empfindung aus der Tiefe des Gemüts aufsteigen. Das scheint eine ganz triviale Wahrheit, und sie ist es. Und doch aus der Zahl derer, welche sie als trivial verlachen, wie viele vermögen die selbstverständliche Konsequenz des einfachen Satzes zu ziehen? Wenn der Inhalt aller religiösen Vorstellungen nicht in Erkenntnissen, zu welchen man die Dogmen gern stempeln möchte, sondern in Bildern besteht, so hat die geschichtliche Wissenschaft das Recht und die Pflicht, die Glaubensvorstellungen auch unserer eigenen Religion als Mythologeme zu fassen. Diese Bilder haben lange für den

Glauben die volle Wirklichkeit der Wahrheit besessen und mußten in dem Schmelztiegel theologischer Dialektik sich zu Dogmen gestalten: die fortschreitende Naturwissenschaft und die geschichtliche Kritik haben an dem Gebäude dieser Dogmatik einen Stein nach dem anderen verworfen. Es hilft nichts zu klagen. Wir müssen erkennen, daß alles, was Menschen schaffen, auch das Herrlichste, nicht von ewiger Dauer und Geltung sein kann. Hier ist es die Form, dort der Inhalt, was dem fortschreitenden Geist auf die Dauer nicht genügt. Viele der religiösen Bilder, unter denen wir das Göttliche anschauen, sind veraltet und genügen uns nicht mehr. Seien wir ehrlich und offen: wie alter heiliger Festbrauch, der in der Vorzeit unsere Ahnen zu religiöser Handlung vereinigte, seit Jahrhunderten ein Spiel der Knaben geworden, wie die germanische Göttersage zum Märchen der Kinderstube herabgesunken ist, so sehen wir schon heute bedeutsame Bestandteile unseres Glaubens für die Kinderwelt wichtiger geworden als für die Erwachsenen.

Am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, als drei Konfessionen sich befehdeten, konnte ein Gelehrter wie Scaliger alle kirchliche Spaltung auf Unkenntnis der Grammatik zurückführen[1] und das Heil der Kirche von gesunder philologischer Exegese erwarten. Heute fällt der Mythologie, wie ich das Wort fasse, die Aufgabe zu, die Reinigung und .Klärung unseres religiösen Bewußtseins durchzuführen, ohne welche eine echte, den Widerspruch mit den Errungenschaften der Menschheit aufhebende Religion nicht erwachsen kann. Damals hatte der Glaube aus dem neugeöffneten Worte Gottes Jugendkraft gesogen: jetzt, wo wir an dies Wort den Maßstab geschichtlichen Entstehens und Überlieferns anzulegen gelernt haben, ist der Glaube gealtert und reif geworden, sich selbst zu erkennen.

[1] *Prima Scaligerana* (Gron. 1669) S. 86 „non aliunde dissidia in religione pendent quam ab ignoratione grammaticae".

Zwei Rechtsriten bei den Hebräern

Von **Julius Wellhausen** in Göttingen

1

Kostbare und zusammengesetzte Salben scheinen, ebenso wie der Weihrauch im Kultus, nicht früh bei den Hebräern im allgemeinen Gebrauch gewesen zu sein; auch das Wort für die Bereitung (רקח) kommt erst verhältnismäßig spät vor. Uralt aber ist natürlich in Palästina die Olive, die neben der Feige im Koran (95, 1) als das Charakteristikum des Landes gilt, und das daraus gewonnene Öl, dessen hebräischer Name allerdings eigentlich nur Fett bedeutet und bei den arabischen Nomaden das Butterschmalz bezeichnet. Das Öl dient für die Küche, für die Beleuchtung, für die Behandlung von Wunden. Außerdem, wie bei den Griechen, für die Einreibung des Leibes. Denn es wird nicht bloß, wie das Parfüm, auf Haar und Bart gegossen, so daß es auf die Kleider herabfließt, sondern auch nach dem Baden oder Waschen des Leibes angewandt (2. Sam. 12, 20. Ezech. 16, 9). In der Trauer wird dieser Gebrauch, ebenso wie das Waschen, unterlassen (2. Sam. 14, 2), nach der Trauer setzt er wieder ein (2. Sam. 12, 20). Der Name für diese Art Salben ist: סוך.

Ein anderes Wort für Salben, dasjenige, welches uns hier beschäftigen soll, ist משׁח. Es wird sehr selten in profanem Sinne gebraucht (2. Sam. 1, 21. Amos 6, 6), gewöhnlich dagegen für einen religiösen Ritus der Weihe. Die Geräte der Stiftshütte werden durch dieses Salben geheiligt. Ebenso der Stein von Bethel Gen. 31, 13, denn משׁח מצבה ist ein einmaliger Initiationsakt und gleichbedeutend mit שׂם מצבה Gen. 28, 22. Ursprünglich freilich sind es Personen, die durch Salbung in

ein heiliges Amt eingesetzt werden. So im Pentateuch der Hohepriester; er heißt darum im Buch Daniel der Gesalbte und noch in der älteren christlichen Literatur der χριστὸς ἱερεύς oder sacerdos unctus. Namentlich aber der König. Der Hohepriester trat erst nach dem Exil an die Spitze der Theokratie und an die Stelle des Königs; in älterer Zeit heißt nur der König der Gesalbte, der Messias (משיח). Dagegen wird er nicht נסיך genannt; dies Wort bedeutet für den Hebräer auch nicht den Gesalbten, sondern einfach den Fürsten und ist vielleicht aus dem Assyrischen entlehnt; das dazu gehörige Verb, das nur in Ps. 2 vorkommt, ist davon erst abgeleitet. Ausschließlich mit der Königssalbung haben wir es im folgenden zu tun.

Samuel gießt Öl auf das Haupt Sauls und sagt: Jahve hat dich zum Fürsten über sein Erbe gesalbt (1. Sam. 10). Ebenso verfährt der Jünger Elisas mit Jehu; er gießt Öl über sein Haupt mit den Worten: Jahve spricht: ich habe dich zum Könige über Israel gesalbt (2. Reg. 9). An Stelle des Propheten tritt 1. Reg. 1, 39 der Priester: Sadok nahm das Öl aus dem heiligen Zelt und salbte Salomo. Also ein Mann Gottes vollzieht die Salbung und schafft dadurch an Jahves Statt den legitimen König der Theokratie. Aus diesem Grunde fordert Samuel Gehorsam vom König (1. Sam. 15, 1). Danach richtet sich gewöhnlich unsere Vorstellung.

Wir werden aber aus dieser Vorstellung aufgerüttelt durch das, was der Prophet Hosea am Anfang des achten Kapitels sagt: „Sie machen Könige, nicht von meinen Gnaden, Fürsten, ohne mich zu fragen; aber ich will dem ein Ende machen, so daß sie ein wenig aufhören, Könige und Fürsten zu salben.“[1] Also auch die revolutionären Könige,

[1] So nach der Septuaginta 8, 10. Im überlieferten hebräischen Text ist gerade das Wort für Salben entstellt (משא für משח) und dadurch der Satz unverständlich geworden. Vermutlich muß es auch 7, 3 ימשחו für ישמחו heißen: in ihrer Tücke salben sie Könige und in ihrer Falschheit Fürsten. Die zweimalige Entstellung des betreffenden Wortes kann kaum auf Zufall beruhen.

die in raschem Wechsel auf- und untertauchen, werden doch gesalbt. Salben ist vollkommen identisch mit Königsmachen. Und es geschieht nicht durch einen Propheten oder Priester, sondern durch das Volk selber, d. h. durch seine Repräsentanten oder durch diejenigen, welche sich als solche aufwerfen. Das Subjekt des Salbens ist nicht singularisch, sondern pluralisch — das ist das am meisten Bezeichnende.

Dies kommt nun nicht bloß durch Hosea zum Vorschein, sondern wird durch eine Reihe von Beispielen der historischen Bücher bestätigt, die ich vollständig aufführe.

Die Bäume gingen, um einen König über sich zu salben (Judic. 9, 8. 15). Die Männer von Juda kamen nach Hebron und salbten David zum König über Juda (2. Sam. 2, 4. 7). Die Ältesten von Israel kamen zu David nach Hebron, und er schloß mit ihnen einen Vertrag ab, und sie salbten ihn zum König über Israel (2. Sam. 5, 3. 17). Nach der Niederlage Absaloms sagten die Männer von Israel: Absalom, den wir gesalbt haben zum König über uns, ist in der Schlacht gefallen (2. Sam. 19, 11). Hirom von Tyrus hatte gehört, daß sie gesalbt hatten den Salomo an Davids Statt (1. Reg. 5, 15). Der Priester Jojada stellte den Jerusalemern den von ihm vor Athalia geborgenen Königssohn Joas vor und tat ihm das Diadem und die Armspangen an, und sie machten ihn zum König und salbten ihn und klatschten und riefen: es lebe der König (2. Reg. 11, 12). Nach dem Falle des Königs Josia bei Megiddo nahmen die „Leute des Landes“ (Juda) seinen Sohn Joahaz und salbten ihn und machten ihn zum König an Stelle seines Vaters (2. Reg. 23, 30).

Man könnte meinen, der Ausdruck sie salbten (d. h. die Männer oder die Ältesten von Israel oder von Juda) bedeute, sie ließen ihn salben, nämlich durch einen Propheten oder Priester. Indessen würde das nicht viel nützen; denn dann hätten sie, die Vertreter des Volkes, doch die Initiative und der Mann Gottes wäre nur das ausführende Werkzeug ihres

Willens. Außerdem kommt ein Prophet nicht in Betracht, denn er ist keine Amtsperson und weissagt in Wahrheit nur, wie wir bald sehen werden, den Beschluß Jahves, daß der und der gesalbt werden werde. Der Priester aber wird durch das angeführte Beispiel von 2. Reg. 11, 12 ausgeschlossen, wo er zwar den Königssohn im Ornat vorstellt, dann aber die Salbung anderen überläßt; vor der Salbung tritt ein Subjektswechsel ein und zwar wird das Subjekt pluralisch.

Mit der Salbung durch das Volk ist nun die Salbung durch einen Propheten nicht im Widerspruch, denn diese nimmt den wirklichen und öffentlichen Rechtsakt nur weissagend voraus. Elias erhält 1. Reg. 19 den Befehl, Jehu zu salben; aber wirklich zum König eingesetzt wird Jehu erst, nachdem Elias längst tot ist. Samuel salbt den kleinen David 1. Sam. 16 im voraus, zum Zeichen dafür, daß Jahve ihn zum König designiert habe; die wirkliche Salbung folgt erst viele Jahre später und geschieht durch die Männer von Juda (2. Sam. 2) und durch die Ältesten von Israel (2. Sam. 5). Derselbe Samuel gießt das Öl auf Sauls Haupt (ebenso wie der Jünger Elisas auf Jehus Haupt) nur zum Zeichen dafür, daß Jahve ihn gesalbt, d. h. seine Salbung beschlossen hat (1. Sam. 10, 1). Der Vorgang ist ganz heimlich und spielt unter vier Augen, nur zwischen dem Propheten und dem Designierten. Niemand weiter weiß etwas davon. Die wirkliche Einsetzung Sauls zum König erfolgt später davon ganz unabhängig durch einen freien Entschluß des israelitischen Heeres, nachdem er es zum Siege geführt hat (1. Sam. 11, 15[1]). Statt des masorethischen und sie machten Saul zum König (an der heiligen Stätte zu Gilgal) bietet dort zwar die Septuaginta: *καὶ ἔχρισε Σαμουηλ ἐκεῖ τὸν Σαουλ εἰς βασιλέα,*

[1] Die Bestimmung des Königs durch das Los 1. Sam. 10, 17—27 ist ein späterer Einsatz und 1. Sam. 11, 12—14 eine dadurch veranlaßte Interpolation, wie ich gezeigt habe und jetzt als zugestanden betrachten darf.

nennt also den Samuel nicht bloß bei dem weissagenden, sondern auch bei dem öffentlichen und rechtlichen Akte als Subjekt. Aber diese Änderung des Subjekts ist deutlich Korrektur aus naheliegenden Gründen. Nur hinsichtlich des Verbs könnte die Septuaginta das Richtige erhalten haben; sie salbten ihn ist vielleicht ursprünglicher als sie machten ihn zum König. Beide Verben sind indessen völlig gleichbedeutend, sie wechseln unterschiedslos in Judic. 9, 15. 16 und in Osee 8, 4. 10, sie stehen in verschiedener Reihenfolge nebeneinander in 2. Reg. 11, 12; 23, 30. Vgl. auch den Ausdruck 1. Reg. 5, 15: sie salbten den Salomo an Davids Statt.

Wenn demnach die Salbung durch einen Propheten sich mit der Salbung durch das Volk wohl verträgt, so steht es dagegen anders mit der Salbung durch den Priester, die 1. Reg. 1, 39 bei Salomo vorkommt. Sadok, der Ahnherr der Tempelpriesterschaft zu Jerusalem, nimmt hier das Öl aus dem heiligen Zelte und salbt damit den Salomo. Dies ist keine bloße Weissagung, sondern der definitive öffentliche Akt der Inthronisation. Aber in 2. Reg. 11, 12 vollzieht der Oberpriester von Jerusalem die Salbung des Joas nicht, obwohl er zugegen ist. Und Hirom weiß nach 1. Reg. 5, 15 nicht anders, als daß eine Mehrheit den Salomo gesalbt habe. Auch 1. Reg. 1, 45 wird ebenso wie 1, 34 ein pluralisches Subjekt genannt. Es wird zwar erklärt durch Sadok und Nathan, aber in der Folge sind nicht bloß diese beiden das Regens zu den pluralischen Verben.[1] In der Tat sind Sadok und Nathan 1, 45. 34 ein nachträglich eingesetztes Explicitum, das wahre pluralische Subjekt ergibt sich aus 1, 32. 33: Sadok, Nathan, Benaja und die Knechte (d. h. die stehenden Soldaten) Davids. Es erhebt sich also Verdacht gegen die Echtheit von 1, 39. Dieser Verdacht wird dadurch bestärkt, daß Sadok kein gewöhnliches Öl gebraucht, sondern heiliges, und daß

[1] Und auch schon der Dual enthält einen Widerspruch gegen 1, 39.

er es aus dem heiligen Zelte entnimmt: in der Stiftshütte wurde nach dem Priesterkodex das ganz besonders komponierte Öl aufbewahrt, welches ausschließlich zur Salbung angewendet werden sollte. Es steht mit dem heiligen Zelte in 1. Reg. 1, 39 nicht anders als in 1. Reg. 8, 4, beidemal ist es das Zeichen eines späteren Zusatzes; vgl. meine Prolegomena 1899, S. 44.

Die Propheten antizipieren die Salbung Jahves dadurch, daß sie Öl über das Haupt des von ihm designierten Königs ausschütten. Man sollte denken, daß diese prophetische Prozedur der bei der wirklichen Inthronisation angewandten nachgeahmt sei. Wie kann nun aber eine Mehrheit von Subjekten, wie können die sämtlichen Vertreter des Volkes dem Könige Öl über den Kopf schütten? In der ältesten Zeit scheinen sie das auch nicht getan zu haben. Denn משח heißt nicht eigentlich salben und am wenigsten Öl ausschütten, sondern ursprünglich nur mit der Hand streichen, bestreichen. Öl ist dazu nicht nötig und wird bei den Arabern nicht angewandt. Nämlich auch die Araber haben den Ritus des משח, der freilich gewöhnlich gegenseitig geübt wird, wie bei uns der Handschlag; vgl. meinen Vakidi (1882) S. 340 n. 3. Bei ihnen ist Recht und Pflicht immer gegenseitig und auch die Huldigung ein „Handel", wie das dafür gebrauchte Wort beweist. Doch leisten die Weiber dem Muhammed die Huldigung einseitig, indem sie mit der Hand über seinen Arm fahren; ich erinnere mich dessen genau, finde aber im Augenblick keine Belege. Übrigens kommt auf den Unterschied der gegenseitigen und einseitigen Handlung hier nicht viel an. Man wird annehmen dürfen, daß auch die Hebräer ursprünglich das משח in dieser Weise ausübten, und daß sie also ihrem erwählten Haupte mit der Hand über den Kopf oder über den Arm strichen. Das konnten beliebig viele tun, alle, die zur Huldigung kamen.

Was das Streichen bedeuten soll, ist klar. Überall in der Alten Welt wird durch körperliche Berührung geistiges

Fluidum übertragen. Jesus heilt die Kranken durch Berührung, oder sie selbst berühren ihn, sogar nur sein Gewand, und werden gesund durch die Kraft, die von ihm sogar unwillkürlich ausgeht. Durch Handauflegung entsteht eine geistige Ansteckung und Zeugung; der Geist des Höheren und Heiligen geht über auf den Schwachen und Unheiligen und wird ihm zum Segen. Eine gegenseitige Vereinigung geschieht durch den Handschlag und in stärkerem Maße noch durch das Küssen.

So bewirkt auch das Kontagium durch das משח eine geistige Communio beider Teile. Daß daraus dann eine Huldigung, eine mehr einseitige Verpflichtung des untergeordneten Teiles zur Communio entstehen kann, läßt sich begreifen. Selbst das Küssen wird zum Huldigungsakte des Niederen gegen den Höheren; Samuel küßt den Saul, nachdem er ihn gesalbt hat. Nicht nur bei den Persern war es ἐπιχώριον φιλεῖν οὓς ἂν τιμῶσι (Xenoph. Agesil. 5, 4). Ebenso werden die Idole bei den Arabern gestreichelt und geküßt, letzteres auch bei den Hebräern.

Ist nun das Öl nur hinzugekommen, um das Streichen zu erleichtern, wie beim Massieren? Bei der Krankenölung vielleicht, aber schwerlich bei der Königssalbung. Denn dabei wird es nach dem prophetischen Ritus (und nach dem ägyptischen?) gar nicht gestrichen, sondern aus einem Gefäß ausgegossen und ohne Vermittelung der Hand auf das Haupt des Königs gebracht. Was das bedeuten soll, kann ich freilich nicht sagen. Man sagt nach Isa. 61, 1, das Öl symbolisiere den heiligen Geist. Damit ist aber gar nichts gesagt. Man kann es wohl verstehen, daß der Geist durch Handauflegung übertragen wird. Wie er aber im Öl sitzen soll, kann ich zurzeit noch nicht einsehen. Vielleicht ist Aufklärung über diesen Punkt von seiten der Ägyptologie zu erwarten.

2

Ruth bietet sich dem Boaz zur Frau an mit den Worten: Mögest du deinen Flügel über mich ausbreiten, denn du bist der Berechtigte (Ruth 3, 9). Bei Ezechiel 16, 8 sieht Jahve Sion in ihrer Jugend als schöne nackte Jungfrau und breitet seinen Flügel über sie aus, um den Bund, d. h. die Ehe mit ihr zu schließen. Der Flügel ist der Zipfel des Gewandes und steht synekdochisch für das Gewand selber. Es liegt eine Rechtssitte zugrunde, die sich auch bei den Arabern findet. Muhammed warf der kriegsgefangenen Jüdin Çafija seinen Mantel (Ridâ) über, um Beschlag auf sie zu legen und sie zu heiraten (Vakidi 291). Aber nicht bloß in diesem Fall, um sich eine Frau zu nehmen, wird der Brauch geübt, sondern auch allgemein, wenn man einen Eigentums- oder Schutzanspruch auf irgendeine Person erheben und den Anspruch dokumentieren will, damit er zu Recht bestehe. Es ist, was wir okkupieren oder (im Eisenbahnwagen) belegen nennen, nur angewandt auf Personen, nicht auf Sachen. Das Schützen ist der gewöhnliche Zweck, es ist aber erst aus dem Eigentumsanspruch abgeleitet. Einige Beispiele mitzuteilen scheint mir der Mühe wert, obwohl der Brauch nicht unbekannt und schon von Reiske in der Adnot. 66 zum ersten Teil des Abulfeda besprochen ist.

Duraid b. Çimma ist von den Kinâna gefangen und mit dem Tode bedroht, wird aber von einer kinanitischen Frau gerettet, dadurch, daß sie ihren Mantel über ihn wirft, zum Dank für die Großmut, die er einst ihrem längst gefallenen Manne erwiesen hat, obwohl er sein Feind war (Agh. 12, 27). Abu Chirâsch preist einen Unbekannten, der seinen in Feindeshand gefallenen Sohn in ähnlicher Weise gerettet hat: ich weiß nicht, wer seinen Mantel über ihn geworfen hat, nur daß es ein edler Mann gewesen sein muß (Hamasa 366. Agh. 5, 115). Bei der Eroberung von Mekka wirft Umm

Hâni, die Schwester Alis, ihren Mantel auf zwei von Muhammed proskribierte Mekkaner und schützt sie dadurch vor ihrem Bruder, der das Schwert gegen sie zückt (Vakidi 336). Diese Beispiele stammen aus heidnischer Zeit, der Brauch ist aber auch später in Kraft geblieben. Der Chalif Abdalmalik warf seinen Mantel über einen Flüchtling und gewährte ihm Sicherheit; er begnadigte damit einen Feind, dem er lange nach dem Leben getrachtet hatte, den Dichter Abdallah b. Haggag (Agh. 12, 27). Noch in abbasidischer Zeit nahm so der Statthalter von Medina einen verfolgten Aliden in Schutz vor dem grimmigen Chalifen Mançur, und dieser respektierte das (Tab. 3, 150. Agh. 18, 207).

Man stand dem Zelte, in dem man wohnte, den Eigentumssachen, die man im täglichen Gebrauch hatte, namentlich denen, die man am Leibe trug, nicht fremd und äußerlich gegenüber, sondern betrachtete sie als zur eigenen Person gehörig, als seinen eigenen Schatten. Um das Verhältnis der Ehegatten zueinander auszudrücken, nennt Muhammed im Koran (2, 183) die Frau das Kleid des Mannes und den Mann das Kleid der Frau. Was das Zelt für die Familie bedeutete, bedeutete das Kleid für den einzelnen. Wenn man es einem anderen überwarf, nostrifizierte man ihn und machte aus einem Feinde einen Schützling. Die Sache hat einen breiten Hintergrund, ich habe nur ein einzelnes Beispiel herausgegriffen. Daß dasselbe, obwohl rechtlicher Natur, in einem Archiv für Religionswissenschaft besprochen ist, bedarf keiner Entschuldigung, da das Recht überall durch Formen geheiligt wird, die der Religion entstammen. Die alte Religion führte eben kein abgesondertes Sonntagsleben, sondern durchdrang alle Gebiete des Tuns und Treibens. Mit dem Salben oder Streichen aber verbindet sich das Überwerfen des Mantels dadurch, daß es sich auch dabei um eine Gemeinschaftsstiftung handelt, worauf nicht wenige Gebräuche des Kultus und des Rechtes hinauslaufen.

Die Anfänge des römischen Larenkultes

Von **Georg Wissowa** in Halle a. S.

Die Meinung, daß die Laren, d. h. sowohl die Lares familiares, deren zur Zeit des Plautus und Cato je einer am Herde eines jeden Hauses neben Vesta und den Penaten verehrt wurde, als die Lares compitales, die ihre Kultstätte an den Wegekreuzungen und Grundstücksgrenzen hatten und sich weiterhin zu Lares viales, semitales u. a. entwickelten, mit den Di manes identisch seien und die Seelen der abgeschiedenen Vorfahren darstellten, ist im Altertume, soviel wir sehen können, durch Varro zur herrschenden geworden. Wenn sie auch vereinzelt schon früher auftaucht[1], so war sie doch bis dahin nur ein Erklärungsversuch unter vielen gewesen; wie überall, wo es an augenfälligen Parallelen aus der griechischen Götterwelt fehlte, befand sich den Laren gegenüber die Kombinationsgabe der römischen Gelehrten in Verlegenheit und griff zu allerlei mehr oder weniger gewagten und willkürlichen Ansetzungen, indem die einen die Laren mit den griechischen δαίμονες gleichsetzten, andere an Gruppen göttlicher Wesen von der Art der Kureten, Korybanten und idäischen Daktylen dachten, ein dritter die Identität des Lar familiaris mit dem Genius verfocht. Seit Varro und Verrius Flaccus treten alle diese Deutungsversuche zugunsten der Herleitung aus dem Seelenkulte zurück, die Gleichung von Lar mit griech. ἥρως erlangt von der augusteischen Zeit an allgemeine Geltung, und die konstruktive Theologie der Folgezeit gefällt sich darin, die

[1] Man könnte geneigt sein, schon Plaut. Merc. 834 *di penates meum parentum, familiai Lar pater* in diesem Sinne zu verstehen, doch paßt dazu weder V. 836 *ego mihi alios deos penatis persequar, alium Larem*, noch der Aululariaprolog.

Laren in ein kompliziertes System wirklicher oder vermeintlicher Repräsentanten der Ahnengeister möglichst scharfsinnig einzuordnen.[1] Daß die moderne mythologische Spekulation, insoweit sie in dem Animismus den Schlüssel zu allen Geheimnissen des religiösen Empfindens gefunden zu haben meint, sich dieses Kapitel nicht hat entgehen lassen, ist selbstverständlich. Solange ihre Vertreter sich damit begnügten, sich auf die angebliche „Überlieferung" des Varro, Verrius, Apulejus usw. zu berufen, war es überflüssig und unmöglich, mit ihnen diese Frage zu diskutieren; nachdem aber neuerdings ein so ernsthafter Forscher wie Ernst Samter[2] mit ausführlicher Begründung für die Herleitung des Larendienstes aus dem Seelen- und Ahnenkulte eingetreten ist, scheint es mir geboten, seine Aufstellungen nicht unwidersprochen zu lassen, zumal mich die durch Samters Darlegungen veranlaßte erneute Prüfung aller in Betracht kommenden Gesichtspunkte dazu geführt hat, meine eigene Auffassung in manchen Punkten schärfer zu formulieren, stellenweise auch zu berichtigen; freilich war es hin und wieder unvermeidlich, schon anderweitig von mir Ausgeführtes zu wiederholen, doch wird man das mit Rücksicht auf die Bedeutung der Streitfrage entschuldigen.

Selbstverständlich wird kein Verständiger die Existenz antiken Seelenkultes überhaupt in Abrede stellen, nur gegen die Übertreibungen und falschen Anwendungen dieser Modetheorie richtet sich der Widerspruch. Die Römer besitzen tatsächlich einen wohlorganisierten Seelen- und Ahnenkult, der sich mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit von den benachbarten Vorstellungskreisen abhebt. Seine Träger sind

[1] Die Nachweise finden sich in meinem Artikel *Lares* in Roschers Lexik. d. Mythol. II Sp. 1888f., dessen Inhalt ich hier ebenso als bekannt voraussetze wie den meiner Ausführungen *Religion u. Kultus d. Römer* S. 148ff.

[2] In seinem verdienstvollen Buche *Familienfeste der Griechen und Römer* (Berlin 1901) S. 105—123; vgl. meine Besprechung: Deutsche Lit. Zeit. 1902 Sp. 1007ff.

die von den Vertretern des Animismus so gut wie gar nicht beachteten *di parentes*, die sich schon durch ihren Namen klärlich als die Ahnengeister zu erkennen geben[1]: ihnen widmen die Nachfahren einen Gottesdienst in der Form der *parentatio*, ihnen ist der Sohn verfallen, der frevelhaft die Hand gegen seinen Vater erhebt, ihnen gilt die alljährlich im Februar begangene häusliche Totenfeier der *dies parentales*.[2] Von den *di manes* sind sie der Wesenheit nach nicht verschieden, sondern die beiden Begriffe *di manes* und *di parentes* verhalten sich zueinander ähnlich wie unsere Ausdrücke „Seelenkult" und „Ahnenkult" oder wie die Termini *libertinus* und *libertus*, der eine Begriff bezeichnet die abgeschiedenen Seelen nach ihrer allgemeinen Stellung und Rechtslage, der andere in ihrem Verhältnisse zu den Überlebenden ihres Geschlechtes.[3] Neben diesen Gottheiten bleibt für die Laren als Ahnengeister kein Platz. Zudem zeigt auch der zur Genüge bekannte Ritus der *parentatio*, d. h. eben des Ahnenkultes, die Unmöglichkeit, den Herdkult mit der Verehrung der Ahnengeister zusammenzubringen. Für alle gottesdienstlichen Akte des Seelenkultes ist die gegebene Örtlichkeit das Grab; wenn man den Geistern der Verstorbenen, wie es z. B. an den Lemuria geschieht, vom Hause aus Opfergaben hinstreut, so geschieht es, um sie vom Hause fernzuhalten (*manes exite paterni* Ovid. fast. V 443): damit ist die Verehrung der Ahnengeister am Hausherde nicht zu vereinigen. Samter ist viel zu verständig, um den greulichen Schwindel von der angeblichen vorzeitlichen Bestattung

[1] Daß diese Bedeutung des Wortes noch in der Zeit der Antonine unvergessen war, zeigt die vereinzelte Ersetzung von *dis parentibus* durch *dis genitoribus* auf der Grabschrift des A. Plotius Sabinus CIL VI 31746.

[2] *Religion u. Kultus d. Römer* S. 187; vgl. auch R. Reitzenstein in der Straßburger Festschrift zur 46. Philol.-Versamml. (1901) S. 160 A. 1.

[3] Die *Religion u. Kultus* S. 192 gegebene Formulierung des Verhältnisses ist nicht scharf genug und nach dem oben Gesagten zu berichtigen. Später werden natürlich beide Ausdrücke als gleichbedeutend gebraucht und zuweilen sogar miteinander verschmolzen, so in der numidischen Inschrift CIL VIII 2185 *parentes manes estote boni*.

der Toten im Hause (Serv. Aen. V 64. VI 152) zu glauben und als Stütze für seine Meinung heranzuziehen; aber derjenige, der das erfand, dachte ganz folgerichtig und zog die notwendige Konsequenz aus einer falschen Voraussetzung: waren die am Herde verehrten Laren die Seelen der Vorfahren, so mußten diese auch unter dem Herde begraben sein; mit der Zulässigkeit letzterer Annahme steht und fällt die animistische Erklärung der römischen Herdkulte.

Aber es ist überhaupt nicht angängig, wenn von Herdkulten die Rede ist, die Laren in den Vordergrund zu rücken und die wirklichen alten Herdgottheiten zu ignorieren. Herdgöttin ist doch Vesta — zweifelt daran jemand? — und mit ihr stehen in engster Verbindung die Penaten, die göttlichen Beschirmer der Vorräte des Hauses, deren Altar der Herd ist, und denen täglich von der Mahlzeit ein Schüsselchen (*patella*) mit Mehl und Salz, später auch ein Stückchen Fleisch gespendet wird: diese Gabe als Zeichen der Erkenntlichkeit gegenüber den Gottheiten, deren Walten man es verdankt, daß man an Speise und Trank keinen Mangel leidet, ist doch recht wohl verständlich. Mit diesem Speiseopfer hängt aufs engste zusammen der Brauch, den bei der Mahlzeit zur Erde gefallenen Bissen nicht zu verzehren, sondern den Göttern des Herdes ins Feuer zu werfen; wenn Plinius, der davon erzählt (n. h. XXVIII 27), dafür den Ausdruck wählt *adoleri ad Larem*, so hätte er anstatt dessen ebensogut sagen können *adoleri ad deos penates* oder *in focum dari*, denn zu seiner Zeit ist es ganz geläufig, den ganzen Kreis von Herdgottheiten, zu dem damals die Laren längst gehören, ohne Unterschied bald als Laren bald als Penaten zu bezeichnen, wie ja auch Ovid (fast. II 634) als Empfänger des Opfers auf der *patella* statt der Penaten die Laren nennt.[1] Für die grundlegenden Vorstellungen des Larendienstes lehrt uns dieser Brauch also nichts,

[1] S. mehr darüber in Roschers Myth. Lexik. III Sp. 1883 f.

und die von Samter S. 108ff. angeführten Parallelen, wonach der heruntergefallene Bissen bei den Griechen den ἥρωες, im modernen Volksglauben mancher Gegenden den „armen Seelen" zufällt, beweisen für unsere Frage nichts, so interessant sie an sich sind.

Die Laren gehören von Haus aus nicht an den Herd, sondern ins Freie, aufs Feld, wie noch Cicero weiß, wenn er den *delubra* der Städte die *Larum sedes in agris* gegenüberstellt.[1] Ich habe daher den größten Nachdruck auf den Hinweis gelegt, daß man, um zum Verständnisse des Larendienstes zu gelangen, von den Laren des Compitum, nicht von denen des Herdes ausgehen müsse, und daß die Laren ihrer ursprünglichen Bestimmung nach die Beschützer des ländlichen Grundstückes sind. Damit sollen sie keineswegs, wie Samter a. a. O. S. 114 es auffaßt, unter die Erdgottheiten eingereiht werden. Das ist überhaupt ein Begriff, dessen unvorsichtige Anwendung stark in die Irre führen kann. Samter zeigt die bedenkliche Neigung, die Grenzlinien zwischen verschiedenen Gottheiten zu verwischen und insbesondere die agrarischen und die Totenkulte durch den vermittelnden Begriff chthonischer Gottesdienste ineinander überzuführen[2], ein Verfahren, das nirgendwo weniger berechtigt ist als in Rom. Wenn irgendwo, so herrscht in der ältesten römischen Götterordnung — und nur um diese handelt es sich hier — eine scharfe begriffliche Präzision: die römischen Indigetes sind zwar keine mit individuellem Leben

[1] De leg. II 19, vgl. 27 *posita in fundo villaeque in conspectu religio Larum.*

[2] z. B. a. a. O. S. 12: „denn der Totenkult ist mit dem Kulte der chthonischen Gottheiten, in deren Kreis die Toten ja eintreten, aufs engste verknüpft, so daß vielfach eine scharfe Scheidung ganz unmöglich ist ... Aus diesem engen Zusammenhange zwischen der Verehrung der Toten und dem Kulte der Erdgottheiten erklärt es sich leicht, daß in späterer Zeit, als der Totenkult in den Hintergrund trat, die Riten, die man den unterirdischen Mächten weihte, sich statt an die Toten an die Erdgottheiten wandten."

ausgestattete Persönlichkeiten, aber sie sind durchweg nach Sitz und Wirksamkeit klar gedacht und streng geschieden. Erdgottheit ist Tellus, und da der Schoß der Erde nicht nur die Aussaat aufnimmt und gedeihen läßt, sondern in ihn auch alles versenkt wird, was dem Tode anheimgefallen ist, so gehört sie in gleicher Weise in den Kreis der agrarischen wie der Totenkulte; Tellus und Ceres einerseits, Tellus und die Manen anderseits hängen zusammen wie einerseits Acker und Frucht, anderseits Grab und Leichnam. Die übrigen agrarischen Gottheiten aber, die in strenger Ressortteilung über den einzelnen Arbeiten des Landmannes (Saturnus, Consus) und dem Gedeihen und der Erhaltung der Feldfrucht in den Entwickelungsstufen des Wachsens und Blühens (Ceres, Flora), auf dem Halme und in der Scheuer (Robigus, Ops) usw. walten, haben mit dem Totendienste nichts zu tun[1], und wenn gar der Charakter als „segenspendende" Gottheit ausreicht, um auch den Liber den unterirdischen Gottheiten beizuzählen (Samter S. 77), so mag man nur gleich den ihm in der Grundidee nahe verwandten (vgl. *liberalis* und *genialis*) Genius mit in diese alles verschlingende Grube werfen, und es dürften nicht allzuviele Götter übrigbleiben, die nicht mit demselben Rechte dem gleichen Schicksal verfallen müßten. Die Laren aber gehören gar nicht zu den agrarischen Gottheiten, sie haben mit der Feldarbeit und dem Gedeihen der Saat nichts zu tun, sondern sind die Schutzgottheiten des ganzen bäuerlichen Anwesens, wenn man will, eine Art göttlicher Flurhüter, wie es ähnlich nachher auch Silvanus war, dessen Wald der menschlichen

[1] Ein Zweifel ist nur bei Ceres möglich, weil nach Verrius Flaccus das Opfer der *praesentanea porca* ihr galt (Fest. p. 250) und der *mundus* auch als *mundus Cereris* bezeichnet wurde (Fest. p. 142). Doch glaube ich, daß in beiden Fällen ein (auch anderweitig nachweisbares) Eindringen der griechischen Ceres an die Stelle der römischen Tellus vorliegt (*Religion u. Kultus* S. 161), wofür die Tatsache spricht, daß uns in Capua, wo es sich sicher um den Kult der griechischen Göttin handelt, eine *sacerdos Cerialis mundalis* begegnet (CIL X 3926).

Ansiedelung und Bebauung weichen mußte. Dort, wo mehrere Grundstücke aneinanderstoßen und die Grenzraine zusammenlaufen, steht die Compitalkapelle, die so viele Öffnungen hat, als hier Grundstücke zusammentreffen, davor in bestimmter Entfernung auf jedem Grundstücke ein eigener Altar für den Lar des Grundstückes[1]: denn es gibt für jedes Anwesen nur einen Lar wie nur eine Vesta an jedem Herde und nur einen Genius (des Hausherrn) in jedem Hause; also handelt es sich an jedem Compitum um eine bestimmte Mehrzahl von Laren, entsprechend der Zahl der anliegenden Grundstücke, der unbestimmte Kollektivbegriff, wie er uns in den *di penates, di parentes, di manes, di indigetes* u. a. entgegentritt, ist auf die Laren nicht anwendbar, daher heißt es auch immer im Eigennamen *Lares, Genii,* niemals *di lares, di genii.* Die von Staats wegen verehrten Lares praestites sind die Hüter der römischen Gemeindeflur und verhalten sich zu den Larengruppen der Compita und zu den Einzellaren der Grundstücke wie die Ambarvalia zu der *lustratio pagi* und der *lustratio agri;* die Frage, warum der Staat für diese Gemeindelaren ebenso wie für die *di penates publici p. R. Q.* die Zweizahl gewählt hat, lasse ich hier unerörtert, jedenfalls aber ist die Zweizahl von hier aus durch die augusteische Reform erst in den Larendienst der Compita und von da aus auch in den Hauskult eingedrungen. Was wir nun von alten Zeugnissen aus dem Bereiche des Kultes besitzen, bezieht sich durchweg ausschließlich auf die Laren der Flur, nicht auf die des Hauses. Bei der Bitte des Arvalliedes um die Abwehr alles Unheils von den römischen Fluren stehen neben Mars die *Lares* in demselben Sinne, wie in der auf uraltem Rituale beruhenden, mit Mars beginnenden Götterreihe des *lustrum missum* der Arval-

[1] Sehr anschaulich ist die Beschreibung Grom. lat. I 302, 20 ff. (vgl. auch 57, 8 ff.) mit der Zeichnung des Gudianus bei Lachmann Taf. 30 Fig. 226; im allgemeinen s. meinen Artikel *Compitum* Pauly-Wissowa IV Sp. 792 ff.

brüder Laren und Larenmutter nach den Virgines divae und Famuli divi und vor den ländlichen Gottheiten Fons und Flora erscheinen[1]; ebenso sind Mars und Laren mit dem Erntegotte Consus vereint auf der von Tertullian (de spect. 5) mitgeteilten Inschrift der *ara Consi*: in allen drei Fällen begegnen die Laren im agrarischen Gottesdienste, aber die Spender des Ackersegens sind sie deshalb ebensowenig wie Mars, sondern die Hüter des Feldes, von dem Mars Kriegsnot und Verwüstung fernhält. Neben Bellona werden die Laren angerufen in der Devotionsformel bei Liv. VIII 9, 6: Samter hat völlig recht, wenn er mich tadelt (S. 118), daß ich dabei an die jüngere Spezialform der Lares militares gedacht habe, aber das eine ist trotzdem sicher, daß hier keinesfalls die Laren des häuslichen Herdkultes, sondern die der Flur gemeint sind[2]; als Schützer der Grenze des *ager Romanus* faßt sie richtig A. v. Domaszewski (Österr. Jahresh. II 1899 S. 182 A. 53). Nicht den Laren des Hauses, sondern denen des Feldes gilt unbestreitbar auch das einzige Larenfest, das die älteste Festordnung kennt, die Compitalia: es ist ein Wandelfest, wie viele der ländlichen Festfeiern (Sementivae, Paganalia, Ambarvalia usw.), während keins der römischen Totenfeste zu den *feriae conceptivae* gehört; es ist ferner ein üppiges und ausgelassenes Fest (*uncta Compitalia* Verg. catal. 5, 27), und an seiner Feier ist, wie am ganzen Larendienste (Cic. de leg. II 27), das unfreie Gesinde in hervor-

[1] Henzen, Acta fratr. Arval. S. 145; vgl. dazu Pauly-Wissowa II Sp. 1480ff.

[2] Samters eigene Erklärung, daß „bei der Weihung an die unterirdischen Mächte auch die Ahnen der römischen Familien (d. h. die Laren) neben der Gesamtheit der Seelen, den dii Manes, angerufen werden", beruht — um einmal die Möglichkeit einer derartigen Scheidung anzunehmen — auf einer Verkennung des Wesens der Formel. Das Devotionsgelübde gilt ausschließlich der Tellus und den Manen (Liv. VIII 6, 10. 9, 8. X 28, 13; vgl. *Religion u. Kultus* S. 161 A. 6), die anderen Gottheiten werden nur als Zeugen angerufen: wir hätten also die ganz undenkbare Situation, daß ein Teil der Seelen als Zeugen, der andere als Empfänger des Gelübdes fungierte.

ragender Weise beteiligt[1], es ist der einzige Festtag im Jahre, an welchem dem ebenfalls unfreien Vogt (*vilicus*) das Recht zusteht, im Namen des ganzen Hausstandes das Opfer zu vollziehen.[2] Alles das ist wohl verständlich bei einer ländlichen Gutsfeier, bei der die *familia rustica*, die sich das Jahr über redlich geplagt hat, auch an den Freuden und Ehren des Festes den überwiegenden Anteil erhält: ein Opfer an die Ahnen des Hauses aber, dargebracht durch einen Sklaven, ist ein so ungeheuerlicher Gedanke, daß dies allein schon von der Beziehung der Compitalia auf die Ahnengeister hätte abschrecken müssen.[3] Angesichts dessen muß man doch fragen, was denn positiv für die Annahme einer solchen Beziehung sprechen soll; es müßten Gründe von geradezu erdrückendem

[1] Dion. Hal. IV 14, 3 *τοῖς δὲ τὰ περὶ τῶν γειτόνων ἱερὰ συντελοῦσιν ἐν τοῖς προνωπίοις οὐ τοὺς ἐλευθέρους ἀλλὰ τοὺς δούλους ἔταξε παρεῖναί τε καὶ συνιερουργεῖν, ὡς κεχαρισμένης τοῖς ἥρωσι τῆς τῶν θεραπόντων ὑπηρεσίας.*

[2] Cato de agricult. 5, 3 *rem divinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat,* in der Form des Verbotes, wie ebenso von der Vilica 143, 1 *rem divinam ni faciat neve mandet qui pro ea faciat iniussu domini aut dominae.* Bei dem Opfer *pro bubus uti valeant* an Mars und Silvanus ist die Vollziehung durch einen Sklaven zulässig, aber eben die ausdrückliche Betonung dieser Zulässigkeit (*eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat* Cato a. a. O. 83) beweist, daß sie die Ausnahme bildet. Übrigens handelt es sich auch hier um ein mit dem ländlichen Wirtschaftsbetriebe im engsten Zusammenhange stehendes Opfer. Ob der bei der *lustratio agri* (Cato 141, 1) mit der Herumführung der Suovetaurilia beauftragte Manius ein Sklave oder ein Freier ist (Samter S. 31 A. 4), ist für unsere Frage ganz irrelevant, da er auf jeden Fall nur Ministrantendienst verrichtet, wie die *publici* bei den Arvalbrüdern und anderen Priesterschaften (*Religion u. Kultus* S. 426 f.), während der rechtliche Vollzug des Opfers in der Hand des Hausherrn liegt, der ja das Gebet spricht.

[3] Daß übrigens „an den Larentalien die Sklaven eine Rolle spielen" (Samter S. 119), läßt sich aus der korrupten Stelle des Varro de l. l. VI 24 *prope faciunt dis manibus servilibus sacerdotes* beim besten Willen nicht herauslesen; hätten die Worte überhaupt einen Sinn, so könnten sie nur bedeuten, daß die Pontifices den Seelen abgeschiedener Sklaven ein Opfer darbrachten: glaubt das jemand? Ich nicht.

Gewichte sein, die uns zwängen, das als Tatsache hinzunehmen, was allem uns sonst von der römischen Auffassung des Familienverhältnisses und der Stellung des Sklaven zum Hause Bekannten schnurstracks zuwiderläuft. Samter macht S. 115ff. den etwas schüchternen Versuch, den längst von Mommsen wegen der Verschiedenheit der Vokalquantität zurückgewiesenen Zusammenhang zwischen *Lăres* und der Totengöttin *Lārenta-Lārunda* wiederherzustellen: Ovid habe fast. V 57 falsch *Lārentalia* gemessen, weil das richtige *Lărentălĭă* nicht in den daktylischen Vers gehe, und sei dadurch gezwungen gewesen, auch III 55 *Lārentia* zu skandieren anstatt *Lărentia;* Ausonius aber verdiene als einziger Zeuge für die Messung *Lārunda* (XXVII 7, 9 Schenkl) keinen Glauben, da er in prosodischen Dingen vielfach willkürlich verfahre. Gegen eine solche Methode, unbequeme Zeugen abzutun, muß energisch Einspruch erhoben werden. Von Verszwang darf man bei einem die Form so souverän handhabenden Dichter wie Ovid überhaupt nicht leicht reden, in unserem Falle aber muß man auch billig fragen: was nötigte denn den Dichter überhaupt, den Namen *Larentalia* anzuwenden? In die Monate, deren Feste Ovid in den 6 Büchern der Fasti eingehend darstellt — an unserer Stelle handelt es sich ja nur um eine Verweisung auf den die Larentalia behandelnden Abschnitt des noch ungeschriebenen Dezemberbuches —, fällt eine Reihe von Festnamen, die sich der Einfügung in den daktylischen Vers widersetzen, wie *Lŭpērcālĭă, Quĭrīnālĭă, Fōrdĭcīdĭă,* es ist aber Ovid nicht eingefallen, sie auf Kosten der richtigen Prosodie in den Vers zu zwängen, sondern er hat sie durch Umschreibung vermieden, was er hier ebensogut hätte tun können. Und wenn Ausonius zweifellos in prosodischen Dingen nicht selten gewaltsam verfährt, so haben wir doch die Berechtigung, eine willkürliche oder falsche Messung anzunehmen, nur dort, wo wir für die Richtigkeit der gegenteiligen Messung den Beweis erbringen können; einen solchen stellt aber die vorgefaßte

Meinung von der Zusammengehörigkeit von *Lares* und *Larenta-Larunda* so wenig dar, daß man im Gegenteil sagen muß: böten Ovid und Ausonius die Messung *Lărenta-Lărunda*, so müßte man mit der Möglichkeit rechnen, daß diese auf einer von den Dichtern vermutungsweise angenommenen Verbindung mit den *Lăres* beruhe; da sich aber die Messung mit der des Namens *Lăres* in Widerspruch setzt, muß sie als überliefert gelten, und die Zeugnisse des Ovid und Ausonius stützen sich gegenseitig.[1]

Einen weiteren Beweis dafür, daß es sich bei den Compitalia „um einen Sühnritus und um chthonische Mächte handelt", sieht Samter S. 112 in den Worten des Properz IV 1, 23: *parva saginati lustrabant compita porci.* Aber seit wann ist denn die *lustratio* ein Akt, der sich an chthonische Mächte wendet? Die von Cato (de agric. 141) anschaulich geschilderte Lustration des Grundstückes und die *lustratio populi* beim Census, sowie alle verwandten Riten richten sich doch an Mars: sollen wir den nunmehr auch zu den Ahnengeistern rechnen? Es rächt sich hier eine durch Samters ganzes Buch hindurchgehende Unklarheit in der Verwendung der Begriffe „kathartisch", „lustral", „Sühnritus": ein Akt der Sühne, Reinigung, Weihe muß doch nicht notwendig die unterirdischen Mächte zu Adressaten haben, sondern richtet sich jedesmal an die Gottheit, die es angeht. Wenn durch den Tod eines Hausgenossen die ganze (freie und unfreie) Hausgenossenschaft befleckt ist (*familia funesta*), so erfolgt die Reinigung durch ein Opfer an den Gott, der das ganze Grundstück mit all seinen Bewohnern beschützt, den Lar familiaris: eine chthonische Gottheit aber ist dieser deshalb ebensowenig, wie Pales es darum ist, weil die Hirten die Lustration ihrer Herden durch einen ihr dargebrachten Festakt vollziehen.

[1] Das Zeugnis des Prudentius c. Symm. II 562f. *si Brennum Antiochum Persen Pyrrhum Mithridatem Flora Matuta Ceres et Lărentina subegit* habe ich als von Ovid abhängig außer Berechnung gelassen, zumal der Dichter im selben Verse *Mătuta* mißt.

Vor allem aber soll für Zusammenhang mit dem Seelenkulte das Ritual der Compitalia sprechen: man hing zur Nachtzeit wollene Puppen und Bälle in den Compitalkapellen auf[1], und diesen Brauch hat Verrius Flaccus in Verwendung eines von den römischen Gelehrten recht freigebig gehandhabten Erklärungsgrundes (s. Religion u. Kultus S. 354 A. 5) auf Ablösung ehemaliger Menschenopfer gedeutet, nach Samter mit Recht. Ich stehe der Annahme von Menschenopfern im altrömischen Ritual — die dem *graecus ritus* angehörigen Argeerpuppen dürfen hier nicht herbeigezogen werden — heute noch ebenso ablehnend gegenüber wie vor Jahren, und ich werde dabei bleiben, bis man mir ein einziges auf Tatsachen, nicht auf bloßer Kombination beruhendes Zeugnis dafür beibringt. Man komme mir nicht mit dem Argument, es werde in Rom nicht anders gewesen sein als bei anderen Völkern auch; das ist ja eben die verhängnisvolle Petitio principii, die der „vergleichenden" Mythologie das starke Mißtrauen besonnener Forscher zugezogen hat: statt die Tatsachen der Einzelreligionen objektiv nachzuweisen, „erschließt" man sie aus den Sitten verwandter und nichtverwandter Völker und freut sich dann, wie herrlich alles zusammenstimmt! Daß die bei jedem Volke als sein eigenstes Gut sich entwickelnden Sondergedanken notwendig entgegenstehende Elemente des ethnologischen Allgemeinbesitzes verdrängen müssen (das ist das Verhältnis, in welchem die römische *consecratio capitis* zu dem verbreiteten Brauche der Menschenopfer steht), wird dabei außer acht gelassen. Bei den Compitalia aber hat es mit dem angeblichen Ersatze ehemaliger Menschenopfer durch

[1] *Pro singulorum foribus* sagt nur Macr. S. I 7, 35, dessen Bericht offenbar stark entstellt ist; denn die Forderung des von ihm angeführten Orakels *ut pro capitibus capitibus supplicaretur* gibt keine Erklärung für den Brauch des Aufhängens der *maniae*, dessen Erwähnung sich ganz unorganisch anschließt, sondern für das Opfer *capitibus allii et papaveris* (vgl. dazu Ovid. fast. III 339 f.).

aufgehängte Wollpuppen und Bälle noch seinen besonderen Haken.[1] Das einzige Zeugnis, das den Brauch unbefangen, d. h. nicht zur Stütze der Ablösungshypothese, erwähnt, ist das Fragment aus Varros Menippea Sesculixes (463 Buech.): *suspendit Laribus manias, mollis pilas, reticula ac strophia.* Die hier zu den Puppen und Bällen hinzutretenden Haarnetze und Busenbinden dürfte man kaum geneigt sein, ebenfalls als Menschenopfer-Surrogate in Anspruch zu nehmen, vielmehr spricht doch Varro unverkennbar von einem Mädchen, das beim Austritt aus dem Kindesalter ihr Spielzeug und bestimmte Stücke ihrer Kinderkleidung ebenso den Laren weiht, wie es die Knaben aus dem gleichen Anlasse mit ihrer Bulla zu tun pflegten.[2] Das Ganze ist aber unmöglich von dem Compitalienbrauche zu trennen: oder sollen etwa das eine Mal die Puppen wirklich Puppen und die Bälle Bälle vorstellen, das andere Mal die Puppen Menschen und die Bälle Köpfe (oder was man sich sonst nach der Substitutionstheorie unter ihnen denken mag)? Handelt es sich in dem einen Falle um die Ablösung eines Menschenopfers, so muß in dem anderen das gleiche der Fall sein, und wir kommen zu der wunderschönen Konsequenz, daß die Römer der Vorzeit ihre Söhne und Töchter, wenn sie mannbar wurden, den Ahnengeistern zum Opfer schlachteten, bis sie auf den Gedanken verfielen, ihnen an deren Statt nur die Bullae und Puppen aufzuhängen.

[1] Das Zeugnis des Probus zu Verg. Georg. II 385 *hic quoque ritus oscillorum iactationis frequens in Italia* (das geht auf die Feriae latinae, vgl. Fest. p. 194) *ab Atticis est traditus; celebratur autem feriis sementinis ex hac causa ab Atheniensibus institutus* (folgt die Geschichte von Ikarios und Erigone) hätte ich nicht zum Vergleiche mit dem Compitalienbrauche heranziehen sollen, da die *oscillorum iactatio* etwas anderes ist als die Aufhängung der Puppen; außerdem meint Probus gar nicht die römischen Sementivae, sondern das attische Fest der *Αἰώρα*; um Ersatz für Menschenopfer handelt es sich jedenfalls weder hier noch dort.

[2] Schol. Cruq. zu Hor. sat. I 5, 69 *egressi annos pueritiae iam sumpta toga dis penatibus* (*apud Lares* Porph.) *bullas suas consecrabant, ut puellae pupas.*

Ich denke, auch die Varrostelle geht auf die Compitalia und bezeugt, daß man die charakteristischen Symbole der abgelaufenen Kindheit den Laren nicht an einem beliebigen Tage des Jahres (also nicht an dem Geburtstage, der das Kindesalter abschloß), sondern an ihrem Jahresfesttage zu weihen pflegte, ebenso wie es Brauch war, daß die Knaben zur Anlegung der *toga libera* die Liberalia wählten.[1] Der göttliche Beschützer des Anwesens ist doch als solcher zum Empfang dieser Weihgabe gewiß voll berechtigt, auch wenn nicht der Ahnengeist hinter ihm steckt, und der Compitalienbrauch findet seine einfache Erklärung, freilich nicht im Sinne der Ablösungshypothese. Aber „die nächtliche Darbringung des Opfers"? Gewiß, wir kennen — namentlich im *graecus ritus* — nächtliche Totenopfer, aber darum muß doch nicht alles, was bei Nacht geschieht, ein Totenopfer sein: wenn der Konsul *nocte silentio* sich erhebt, um die Auspizien einzuholen, so geschieht das doch nicht deshalb, weil nachts die Seelen umgehen, sondern weil mit Tagesanbruch das Ergebnis der Auspikation vorliegen muß; wenn der Brauch es verlangt, daß mit der Morgenfrühe des Compitalientages die Kapellen im Schmucke ihrer Weihgaben dastehen, so hängt man diese eben nachts auf, wie heutzutage noch vielfach vor hohen Kirchenfesten die Jugend des Dorfes die Nacht zur Ausschmückung des Gotteshauses benützt. Ein Opfer aber stellt die Aufhängung der Puppen und Bälle gar nicht dar: das Festopfer besteht aus Kuchen, von denen jeder Anliegerhof einen beisteuert (Dion. Hal. IV 14, 3), sowie (wenn Prop. IV 1, 23 auf die Compitalia geht) dem üblichen Ferkel, und daß es bei Tage stattfindet, ist bei dem Fehlen einer gegenteiligen Angabe und nach dem Zusammenhange der Schilderung des Dionys von Halikarnaß selbstverständlich. Bei Tageslicht verflüchtigt sich die ganze nächtliche Kreuzwegromantik und es bleibt nichts übrig, was

[1] Ovid. fast. III 771 ff. Cic. ad Att. VI 1, 12.

uns nötigte, die Geister der abgeschiedenen Vorfahren zu beschwören.

Die Anfänge des Larendienstes liegen also sicher nicht im Hause, sondern am Compitum, wo einerseits der Einzellar jedes Grundstückes durch die zugehörige *familia*, anderseits die Gesamtgruppe der Compitallaren durch alle Anlieger ihre Verehrung finden. Mit dem Übergange ländlicher Verhältnisse in städtische hat sich allmählich der Lar familiaris (d. h. der Lar des Grundstückes, nicht ein beliebiger aus der Zahl der Compitallaren, wie Samter S. 107 sonderbarerweise annimmt), ohne daß darum der gemeinsame Dienst an den Compita aufhörte, ins Haus gezogen und dort mit Vesta und den Penaten zu einer Gruppe von Herdgottheiten vereinigt, die dann häufig mit dem Kollektivnamen Lares (familiares) bezeichnet[1] und unter sich nicht immer mehr streng geschieden werden: der Grundzug aber, daß im Gegensatze zum Genius der Lar nicht an der Person, sondern am Orte haftet, ist allezeit festgehalten worden, es gibt einen *Genius Marci nostri* und *manes Silanorum*, aber keine Laren von Personen oder Geschlechtern, was doch unbedingt der Fall sein müßte, wenn dem Larendienste animistische Vorstellungen zugrunde lägen; in der sehr ausgedehnten metonymischen Verwendung bezeichnet *lar* (oder *lares*) ausnahmslos nur das Haus, nie seine gegenwärtigen oder früheren Bewohner oder die Summe der Vorfahren. Die strenge Scheidung der göttlichen Begriffe, wie sie uns im

[1] Zu den von mir in Roschers Lexik. II Sp. 1876, 32 ff. dafür beigebrachten Stellen hätte ich auch Ovid. fast. IV 802 und Tibull. II 5, 42 stellen sollen, an denen von der Übertragung der Laren aus einer Wohnung in die andere die Rede ist. Damit erledigt sich Samters Versuch, dieses Mitnehmen der Laren in die neue Heimat gegen das von mir behauptete Haften des Lar am Orte geltend zu machen (S. 108); keinesfalls aber durfte er sich im gleichen Sinne auf die Äneassage berufen, da die von Äneas aus Troja nach Rom gebrachten Herdgötter nach der guten Überlieferung (s. statt aller anderen Dion. Hal. I 67, 3) stets die Penaten sind (vgl. Roschers Lexik. III Sp. 1897).

Kulte von Vesta, Penaten, Laren, Genius, *di parentes* entgegentritt und erst spät stellenweise verdunkelt worden ist, ist der für das Verständnis der altrömischen Religion wesentliche Charakterzug, und die Aufgabe der Forschung ist es, die ursprünglichen Grenzlinien in aller Schärfe wieder festzustellen, nicht aber sie zu verwischen: sonst stecken wir binnen kurzem wieder in dem alten Urbrei mythologischer Spekulation, aus dem uns herauszuarbeiten wir mit allen Kräften bestrebt sind.

Sakramentliches im Neuen Testamente

Von **H. Holtzmann** in Straßburg

A. Dieterichs neueste Veröffentlichung („Eine Mithrasliturgie" 1903; vgl. meine Anzeige: Deutsche Literaturzeitung 1903, S. 2729—2732) hat besonders in ihren Mitteilungen über Taufe (S. 176f.) und Abendmahl (S. 106f.) weitere Beiträge zu der seit Lobecks Aglaophamus (1829) naheliegenden und auch mehrfach versuchten Eingliederung der bezüglichen urchristlichen Vorstellungen in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozeß des antiken Synkretismus gegeben (S. 83). Es dient vielleicht zur weiteren Verständigung auf diesem Gebiete, wenn in den folgenden Mitteilungen darauf aufmerksam gemacht werden soll, wie auch die theologische Forschung der unmittelbaren Gegenwart sich einem gleichen Ziele entgegenbewegt; einen weiteren Zweck verfolge ich dabei nicht.

Hatte Anrich in seinem vielfach grundlegenden Buche über „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum" (1894) die klar dargelegten weitreichenden Analogien noch mit ersichtlicher Zurückhaltung, namentlich auch unter Ablehnung jeder direkten Entlehnung und bewußten Nachbildung auf urchristlicher Seite zur Geltung gebracht, so sprach er es doch in einem bald hierauf (1895) gehaltenen Vortrag über evangelischen und katholischen Sakramentsbegriff (Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz X S. 317—364) offen aus, daß sowohl Taufe als Abendmahl schon innerhalb der neutestamentlichen Literatur die verhängnisvolle Wandlung von der symbolischen Handlung zum Sacramentum efficax durchgemacht haben (S. 350f.). Steht diese Tatsache aber einmal fest, so hat sich schon das Urchristentum auf den beiden ge-

nannten Punkten (ob auch auf anderen, mag einstweilen dahingestellt bleiben) direkt unter dem Einfluß eines kräftig wirksamen Agens befunden, welches der ursprünglichen Stimmung der messianischen Gemeinde und dem Erbe, das ihr Meister ihr hinterlassen hatte, mindestens fremdartig gegenüberstand. Wird dies zugegeben, so stellt sich sofort die Frage nach der Herkunft des konstatierten Fremdkörpers, mit anderen Worten die Alternative: spätjüdisches oder hellenistisches Milieu? Eine Entscheidung für die erste der beiden Möglichkeiten, wie sie Anrich zu vertreten gedachte (S. 110f.), würde voraussetzen, daß sakramentale Vorstellungen und Riten schon der jüdischen Religiosität erschwinglich gewesen seien. Bousset hat diese Voraussetzung wiederholt abgelehnt (Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, S. 106. 110. 180), nämlich unter der Voraussetzung, daß „wir unter Sakrament eine heilige Handlung verstehen, in welcher dem Gläubigen durch materielle Mittel eine übernatürliche Gnadengabe zuteil wird“ (S. 182). „Gesundes Urteil“ findet in dieser Ablehnung selbst sein grimmiger Gegner Perles (Boussets Religion des Judentums 1903, S. 118). Aber damit ist die Sache noch keineswegs entschieden. Nicht wenige Theologen halten mit Weinel (Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, S. 250) sowohl Beschneidung wie Opfer für Sakramente „in dem antiken, echten Sinne, daß man durch dieses äußere Mittel in eine sinnlich-übersinnliche, geheimnisvolle, reale Beziehung zur Gottheit tritt, ihr verfällt und dadurch an den von ihr gewährten Verheißungen teilbekommt“. Gegen eine solche Auffassung und Wertung der Beschneidung und des Opfers macht nun seinerseits Bousset geltend, daß jene nur als unerläßliches Bundeszeichen in Betracht kommt, ohne darum irgendwelche „neue innere Qualität“ zu schaffen, dieses aber nach der Zerstörung des Tempels wegfallen konnte, ohne daß die jüdische Religiosität dadurch eine wesentliche Veränderung oder Einbuße erlitten hätte (S. 180). Gleichwohl ist einerseits nicht zu leugnen,

daß im Spätjudentum das Opfer vielfach einer an heidnische Sühnideen erinnernden Bedeutung als Äquivalent und Kompensation für begangene Sünden zustrebt. Und wenn anderseits die urchristliche Taufe bald genug einen über ihren ursprünglichen symbolischen Sinn weit hinausgehenden Heilswert gewinnen konnte, so liegt das hauptsächlich daran, daß man sie als neutestamentlichen Ersatz für den alttestamentlichen Initiationsakt der Beschneidung auffaßte und ihren Effekt nach Analogie dessen wertete, was man sich unter Inhalt und Erfolg der Beschneidung vorzustellen gewohnt war. Jetzt also geschieht etwas mit dem Täufling, während er ursprünglich in der Taufe selbst handelte. Zwar die Johannestaufe scheint noch nur diesen letzteren, d. h. den ursprünglichen Charakter bewahrt zu haben. Aber auch sie will man heutzutage hier und da schon unter den sakramentalen Gesichtswinkel rücken. Selbst Bousset schreibt: „Wenn die Taufe des Johannes nur den Charakter einer Lustration hatte, wie man gewöhnlich annimmt, so begreift man nicht recht, inwiefern Johannes gerade als der Täufer das enorme Aufsehen erregt hätte“ (S. 183). Indessen wird eine solche Wirkung Matth. 11, 7—11 = Luc. 7, 24—28 wohl mit Recht vielmehr dem persönlichen Eindruck des imponierenden Wüstenpredigers und der Gewalt seines Wortes zugeschrieben, während das charakteristische Merkmal der christlichen Taufe Matth. 3, 11 = Mark. 1, 8 = Luc. 3, 16 = Joh. 1, 26. 31. 33 = Act. 1, 5. 11, 16 konstant in dem Umstand gefunden wird, daß sie sich nicht bloß, wie die Johannestaufe, im Element des Wassers vollzieht. Mit Bestimmtheit konstatiert übrigens auch Bousset innerhalb des Spätjudentums eigentliche sakramentale Handlungen, wie heilkräftige Bäder und Mahlzeiten, nur bei den Essenern (S. 183. 436 f.). Aber „aus dem Judentum, das gar nicht darauf angelegt war, ist diese Neubildung schwerlich hervorgegangen“ (S. 437), wohl aber dürfte sie als Kanal zu betrachten sein, durch welchen dem jungen Christentum fremdartige Elemente, wie das Sakramentswesen, zugeströmt sind (S. 443).

Da nun aber auch diese Hypothese wieder an der vielumstrittenen Frage hängt, ob und inwieweit essenischer Einfluß für die Entwickelung des Urchristentums überhaupt angenommen werden darf, und da weiterhin der Essenismus selbst schwerlich aus genuin jüdischen Faktoren abzuleiten und verständlich zu machen ist, sehen wir uns um so mehr auf eine Prüfung der zweiten Seite an der Alternative verwiesen. Damit ist auch Bousset um so mehr einverstanden, „als in der ringsum das Judentum umgebenden religiösen Welt das Sakrament bereits seinen siegreichen Einzug gehalten hatte“ (S. 182). Bald nach Anrichs Buch und mit Beziehung darauf schrieb daher Wobbermin „Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen“ (1896). Ziemlich allgemein anerkannt ist dabei die äußerste Unwahrscheinlichkeit jeder Konstruktion, die irgendwelche Berührung mit der Modereligion der Mysterien schon in der Verkündigung Jesu selbst wahrnehmen zu dürfen meint. „Bei Jesus fehlt noch jede Spur einer Organisation, daher auch jede Stiftung von Gemeinschaftszeichen, Sakramenten“ (Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1901, S. 62). Bei Paulus und Johannes findet sich das alles und noch gar vieles, was dem vom Alten Testament und auch von den Synoptikern herkommenden Theologen zunächst absolut fremdartig und unverständlich erscheint (so Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 85f.). Denn „das religiöse Grundverhältnis, wie es in der Predigt Jesu klar und deutlich hervortritt, ist als ein schlechthin ethisch-persönliches zu denken“ (Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, S. 39). Sein Sakrament heißt einfach Buße und Glaube, Gebet und Liebesdienst. Liegen die Wurzeln der Sakramentsanschauungen demgemäß weder in der Verkündigung Jesu selbst noch im gesunden Trieb der jüdischen Religion, so müssen sie im allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gesucht werden. Dann aber drängt sich sofort der Gedanke an die

Mysterienkulte unabweisbar auf, so wenig das auch der landläufigen Schultheologie zusagen mag. Unter den „neueren Exegeten", welche aus dieser Ursache schon oft, zuletzt noch von Barth (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 2. Aufl., 1903, S. 207) bemängelt wurden, sind wohl außer mir selbst (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, I, S. 382f. 387. II, S. 179f. 184f. 379f. 496f. 499f.) vornehmlich O. Pfleiderer (Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang 1902, I, S. 295—299. II, S. 500) und sein Schüler Johannes Hoffmann (Das Abendmahl im Urchristentum 1903, S. 151) gemeint, denen sich mit Beziehung auf die paulinische Lehre von der Taufe (vgl. Pfleiderer, S. 295f.), Sokolowski (Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus 1903, S. 274), mit Beziehung auf das paulinische Abendmahl Weinel (S. 281), mit Beziehung auf die Sakramente überhaupt Gunkel (S. 88. 92) anschließen. Vornehmlich aber ist es dem Oxforder Archäologen Percy Gardner hoch anzurechnen, daß er den Schatten, welchen der in der alten katholischen Kirche bald mächtiger sich geltend machende und in dieser Bedeutung auch von Hatch in den Hibbert Lectures (Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen, 1892) anerkannte Einfluß der Mysterien und enthusiastischen Kulte in den paulinischen und johanneischen Schriften vor sich herwirft, bemerkt und unerschrocken geltend gemacht hat (Exploratio evangelica 1899, S. 312f. 340, A historic view of the New Testament 1901, S. 175f. 225). Gewiß ein Verdienst in einer theologischen Umgebung, wo man gewohnt war, das Vorhandensein heidnischer Analogien entweder mit dem Hinweis auf zweifellos daneben bestehende Verschiedenheiten (so Cheetham in den Hulsean Lectures 1896—97) oder noch einfacher mit Erinnerung an den Haß der Christen gegen alles Heidentum abzutun (so Warren, The liturgy and ritual of the ante-nicene church 1897).

Ein Rückgriff auf das vorchristliche Religionswesen erscheint unvermeidlich, sobald einmal als exegetisches Ergebnis

feststeht, daß der paulinische bzw. johanneische Taufbegriff über die Linie der symbolischen Handlung hinausgreift (so zuletzt Heitmüller, S. 14f.) und daß auf ein eigentliches Mysterium nicht minder auch die 1. Kor. 10, 16—22 bezeugte Communio hinweist (so O. Cone, The man, the missionary and the teacher 1898, S. 419). Viel weiter noch gehen R. Schäfer (Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung 1897, S. 307. 379), Feine (Jesus Christus und Paulus 1902, S. 215f. 219f.) und Heitmüller (S. 26f.), während C. Clemen (Der Ursprung des heiligen Abendmahls 1898, S. 8f. 10f.) und P. W. Schmiedel (Protestantische Monatshefte 1899, S. 132f.) noch widerstreben. Nach Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902, S. 171) hat zwar Paulus sich der Mysterientheologie nicht ganz zu entziehen vermocht, sie aber doch durch klare Gedanken noch niedergehalten, Johannes dagegen trotz allem Spiritualismus schon die sofort in kirchlichen wie gnostischen Kreisen als selbstverständlich aufgenommene realistische Sakramentstheologie eingeführt (S. 168f.). Ist diese aber „so alt wie die Heidenkirche“ überhaupt, ja „noch älter als sie“, konnte überhaupt die Heidenwelt das Christentum nur in der Form des Sakraments ergreifen, so ist damit angesichts dessen, was wir über den Inhalt der Mysterienkulte, über ihre Verbreitung und über ihren enormen Einfluß auf das Volksgemüt wissen, die Frage nach der Bedeutung derselben auch schon für die apostolische und nachapostolische Zeit so gut wie entschieden. Sind es doch gerade wie 1. Kor. 10, 1—4 liturgische Akte einerseits des Abwaschens (Baden, Untertauchen) und der Kommunion (Essen und Trinken), welche den Mysten in den Besitz eines übernatürlichen und unvergänglichen Lebens setzen (Dieterich S. 170). „Erst Paulus schafft den Sakramentsbegriff“ (Wernle S. 166). Die Tatsache selbst darf als gesichert betrachtet werden. Aber es bleiben dabei noch genug Punkte unerledigt, und zwar zunächst bezüglich der Taufe, deren sakramentliche Wirkung ex opere

operato übrigens schon durch den 1. Kor. 15, 29 bezeugten baptismus vicarius gesichert erscheint, zu welchem man ja auch Analogien bei Plato und den Orphikern ausfindig gemacht hat (Hollmann, Urchristentum in Korinth 1903, S. 22f.). Nicht minder deutlich liegen bezüglich der paulinischen Ausdeutung der Taufe die Analogien griechischer und orientalischer Kulte im Gedanken einer mystischen Vereinigung mit dem gestorbenen und wieder zum Leben hindurchgedrungenen Gott (Dieterich S. 173, Gunkel S. 83f.). Dagegen handelt es sich immer noch um Herkunft und Bedeutung der Taufbegriffe *σφραγίς* und *σφραγίζειν*, *φωτισμός* und *φωτίζειν*. Innerhalb der protestantischen Theologie der Gegenwart hat mit Nachdruck und Erfolg G. Heinrici in seinen großen Kommentaren zu beiden Korintherbriefen (1880 und 1887) auf eine Reihe von Ausdrücken aufmerksam gemacht, die dem Mysterienwesen entlehnt sind. So *τέλειος* = *μεμυημένος* = initiatus (I, S. 39f.), auch bei E. Curtius (Paulus in Athen 1893), A. S. Carman (The gospel and the greek mysteries in The biblical world X, 1897, S. 104—116), Vollmer (Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895, S. 69) und Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897, S. 6); ferner *παραλαμβάνειν* (Heinrici I, S. 331, wozu vgl. *παραδιδόναι* bei Dieterich S. 53f.) und *σφραγίζεσθαι* = consignari (Heinrici II, S. 121, ebenso Lightfoot zu Kol. 1, 28). Haben diesen Entdeckungen gegenüber Anrich (S. 112. 146) und neuerdings auch Walter Bauer (Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus 1902, S. 5f.) Bedenken geäußert, so ist diesen sofort Wobbermin (S. 153) entgegengetreten, um seinerseits wieder einen Gegner an Lüdemann zu finden (Theologischer Jahresbericht 1896, S. 167). Noch umstrittener ist die Sache bezüglich des *φωτισμός*. Um so überzeugender sind die Analogien, welche die Todesmystik des paulinischen Taufbegriffes und als Kehrseite dazu die Geburt zu neuem, höherem Leben, die johanneische „Zeugung von oben" in fast allen mysteriösen Hauptkulten der alten Welt finden (Dieterich S. 138. 162f. 164. 166. 175f.). Namentlich zu der

Taufstelle Joh. 3, 3. 4 (vgl. dazu Dieterich S. 13. 97. 123. 175) ist schon mehrfach die in der Taurobolienweihe vorkommende Formel renatus (einmal sogar in aeternum) angerufen worden (so zuletzt Pfleiderer II, S. 79).

Bezüglich des Herrenmahles hat erstmalig Eichhorn (Das Abendmahl im Neuen Testament 1898) es als religionsgeschichtliches Problem empfunden, daß darin mit der irdischen (Brot und Wein) zugleich eine pneumatische Substanz (Leib und Blut des Christus als *πνευματικὸν βρῶμα*, *πνευματικὸν πόμα* 1. Kor. 10, 3. 4. 16) genossen werde, wozu er keine Parallele im antiken Religionswesen anerkennt. Denn die heiligen, d. h. geweihten Speisen der Mysterien seien darum noch keine himmlischen Speisen. Daran anknüpfend erklärt Johannes Hoffmann das paulinische Herrenmahl für eine relativ originelle Bildung des Apostels, der auf seinen Missionsreisen mit der hellenistischen Welt in enge Berührung gekommen ist, ihr Mysterienwesen kennen gelernt und seinen Heidenchristen nach Analogie desselben den Wert des Herrenmahles begreiflich gemacht habe (S. 150f. 252f.). „Der Form nach ist das sakramentale Herrenmahl mit den Mysterien aufs nächste verwandt, sein eigentlicher religiöser Inhalt hat mit ihrem magischen Wesen nichts zu tun"; denn er liegt im „Gedanken des Bekenntnisses und der Hingabe an den Heiland" (S. 152). Sonach überträgt das kultische Gemeindemahl seine mysteriösen Formen auf die Erinnerung an das Abschiedsmahl Jesu, und wird dieses schon in der evangelischen Berichterstattung zur Stiftung eines Sakraments (S. 154f. 246f. 253f.) als eine „Abart" der Mysterienkulte (S. 247), von welchen es sich aber dadurch unterscheidet, daß die irdischen Speisen die Kommunion mit der Gottheit nicht direkt, sondern nur insofern vermitteln, als sie zu Vehikeln himmlischer Speisen werden. „Dies ist der Unterschied des Abendmahls von den Mysterien" (S. 248, vgl. S. 258). Noch weiter freilich rückt dasselbe von allem ab, was innerhalb der jüdischen Vorstellungswelt als irgendwie verwandte Bildung

sich darbietet (S. 248f.). Höchstens stellt das Manna als „Engelsspeise“ Ps. 78, 25 einen 1. Kor. 10, 3. 4 bezeugten Anknüpfungspunkt dar (S. 250f.).

Methodisch richtig ist an einem derartigen Verfahren jedenfalls das Ausgehen vom sicher konstatierbaren kultischen Faktum, von welchem nur vorsichtig zu bewerkstelligende Rückschlüsse ein relatives Wissen um den fraglichen Hergang beim Abschiedsmahle Jesu gewähren, wobei als hinlänglich gesicherte Voraussetzung ein Doppeltes angenommen werden darf: einmal, daß alle synoptischen Texte in demjenigen des Markus wurzeln, und weiterhin, daß dieser selbst in irgendeinem Maße schon durch ein paulinisches Medium hindurchgegangen ist. An einer auf diesem Wege erreichbaren Herausarbeitung einiger Reste fester historischer Erinnerung ist nicht zu verzweifeln. Das den geraden Gang der Vorstellung einer mysteriös hergestellten Einigung mit dem Göttlichen im Gedankengang des Paulus durchquerende Moment ist dann einfach auf den Umstand zurückzuführen, daß ihm die Worte „Das mein Leib“, „Das mein Blut“ ein unumgänglich Gegebenes waren, das er wohl oder übel in seine Sakramentstheorie eingliedern, mit dem er irgend etwas anfangen mußte (so richtig Heitmüller S. 26. 28). Im übrigen aber landet auch Eichhorns Entdeckungsausfahrt irgendwie an gnostisch-orientalischen Vorstellungen von sakramentlichem Essen (S. 30), woraus bei Heitmüller eine überhaupt mit Mysterienbazillen geschwängerte Luft wird (S. 52). Sollte speziell an den Mithrasdienst gedacht werden dürfen, so wäre daran zu erinnern, daß derselbe gerade in Cilicien, der Heimat des Apostels, im Schwange ging und auch die Römer ihn dort im Krieg mit den Seeräubern kennen gelernt hatten.

Erheblich tiefer noch sind in die Atmosphäre der Mysterien eingetaucht die johanneischen Reden vom Essen des Fleisches (σάρξ statt σῶμα) und vom Trinken des Blutes des Menschensohnes als einer unerläßlichen Vorbedingung für den Besitz des Lebens 6, 53. Die 6, 54—58 folgende Ausführung dieses Ge-

dankens bildet allerdings eine direkte Parallele zu dionysischen und anderen Kulten, in welchen der Genuß geweihter Speisen in leibhaftige Verbindung mit dem Heilsgott, dem Spender und Bürgen jenseitigen ewigen Lebens, versetzt. Speziell befinden wir uns hier in der unmittelbaren Nähe der ignatianischen Materialisierung der Eucharistie. „Es ist unmöglich, deutlicher als in diesen Worten geschieht, den Gedanken auszudrücken, daß im Herrenmahl ein wirklicher Genuß des Fleisches und Blutes Christi stattfinde, und daß dieser Genuß das notwendige Mittel sei, um die mystische Verbindung mit Christus (das Bleiben in ihm und sein Bleiben in uns) zu erhalten und damit ewiges Leben sich eigen zu machen, das auch die Bürgschaft künftiger Auferstehung in sich schließt“ (Pfleiderer II, S. 497). Ein freilich immer noch übrig gebliebenes Problem exegetischer Art betrifft die 6, 60f. überraschend eintretende Wendung. Denn es fragt sich doch sehr, ob der zur Orientierung über dieses ganze Feld aufgestellte, auf jeden Fall die persönliche Stellungnahme des Evangelisten bezeichnende Wegweiser 6, 63 „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts“ den zuvor beschriebenen Erfolg nur speziell auf die lebenwirkende Macht des Geistes zurückführen (Pfleiderer S. 499 und E. v. Schrenck, Die johanneische Anschauung von Leben 1898, S. 111f.; ähnlich A. Loisy, Le quatrième évangile 1903, S. 470), speziell etwa den „himmlisch-pneumatischen Leib“ als Gegenstand des gleichwohl realen Genusses kenntlich machen wolle (Hoffmann S. 201f.), oder ob damit vielmehr die ganze vorhergehende, mit Rücksicht auf den Gemeindeglauben gegebene Darstellung, wenn nicht geradezu widerrufen, so doch wenigstens gemildert (Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums 1903, S. 56), bzw. als eine minderwertige bezeichnet werde gegenüber der rein geistigen Einwirkung, die von Jesu Selbstdarstellung im Wort ausgeht (P. W. Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, S. 132, vgl. auch Wernle, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I, 1900, S. 59). Daher der zum

ganzen Charakter des vierten Evangeliums stimmende Schluß: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben.“ Dem wirklichen Sachverhalt scheint hier Kreyenbühl nahegekommen zu sein, wenn er meint, „daß die scheinbar krassen Sätze v. 50—58 ihre schreienden Farben nur der kirchlichen Abendmahlspraxis verdanken, und daß der Verfasser mit diesen Farben nur sein Abendmahl als die ἀληθὴς βρῶσις und πόσις denjenigen hat gegenüberstellen wollen, welche sich in bezug auf den Genuß des Abendmahls nicht kannibalisch genug ausdrücken konnten“ (Das Evangelium der Wahrheit I, 1900, S. 458).

Unter allen Umständen bleibt die Tatsache bestehen, daß das junge Christentum in eine mit Mysteriendunst gesättigte Atmosphäre eingetreten ist, um sofort in der Umbildung gewisser symbolischer Gemeindebräuche zu Sakramenten dieser Beeinflussung zu unterliegen. Während die Kirche sich im zweiten Jahrhundert des gnostischen Intellektualismus mit Erfolg zu erwehren vermochte, stand ihr gegen den verwandten Zauber des Mysteriums eine gleiche Widerstandskraft nicht zu Gebote.

Der Bannkreis des Mysterienwesens reichte jedenfalls noch weit über die gnostischen Konventikel, soweit sie in denselben eingetreten waren (vgl. Anrich S. 74f.), hinaus; er ist überall da vorhanden, wo ein bestimmtes sakrales Tun die Gläubigen in ein bindendes Verhältnis zu ihrem Gott bringt, indem es ihnen zugleich ein göttliches Geheimnis, zumal ein auf das künftige Geschick der Seele befindliches, enthüllt und Vereinigung des Menschen mit der Gottheit als letztes Ziel in Aussicht nimmt (vgl. Dieterich S. 94. 137. 145. 179. 209). Derartigen Anwandlungen begegnen wir nun aber innerhalb der christlichen Literatur zuerst bei Paulus und Johannes. Vom jüdischen Mutterboden aus sind sie diesen Schriftstellern schwerlich erwachsen. Somit werden Stellen wie 1. Kor. 10 und Joh. 6 als erste Spuren jener Infektion zu werten sein, welche schon

das unmittelbar hinter dem Evangelium liegende Urchristentum von seiten des zeitgenössischen Heidentums erfahren hat. Um so begreiflicher wird es dann, wenn wir den Gedanken einer mystisch-realen, ja physischen, den Leib, bald sogar das Fleisch mit umfassenden Erlösung des Menschen von seiner Vergänglichkeit schon bei Justin und Ignatius, bei Irenaeus und Tertullian zur Zentralidee der katholischen Theologie heranwachsen sehen (vgl. auch Lüdemann, Theologischer Jahresbericht 1898, S. 196; Bousset, Göttinger Gelehrten-Anzeigen 1901, S. 763f. 776). „Dieses Stück antiker Frömmigkeit hat selbst Luther nach kurzem Schwanken mit Energie festgehalten, während Zwingli und in abgestufter Weise auch Calvin und Melanchthon freier von katholisch-antiker Empfindung waren“ (Weinel S. 281).

Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion

By **Lewis R. Farnell**, Oxford

That the 'matriarchate' system[1] has left its impress on ancient religion, especially in the Mediterranean area, that the predominance of the priestess and the Mother Goddess, the exclusion of men from certain ritual, the interchange of garments between the sexes on certain ceremonious occasions, are relics of such a system, are views that appear frequently as articles of anthropological faith in scientific as well as popular treatises. I have long felt that the evidence needed to be comprehensively put together and thoroughly tested, and I do not know where any satisfactory presentation of it is to be found. In the present note I have tried to collect and arrange the phenomena that bear or seem to bear on the question. But I cannot hope to have stated the case completely even in regard to the Mediterranean area, much less outside.

A. Exclusion of men from certain ritual: 1. in Mediterranean area: Greek Thesmophoria, passim: worship of Dionysos at Brasiae in Laconia Paus. 3, 20, 3: worship at Tegea of Ares *Γυναικοθοίνας* Paus. 8, 48, 5: at Rome in the worship of Bona Dea — Warde Fowler, The Roman Festivals p. 101—102 of Mater matuta p. 155 ("Women prayed to this goddess for their nephews and nieces in the first place and for their own children only in the second" vide Plut. Quaest. Rom. 17). ? in cult of Fortuna op. cit. 167—168: in one worship of Diana

[1] It is unfortunate that we have no better single word in English to express the practice of counting descent through the female than "matriarchy", which unwarrantably suggests that it goes with female supremacy; the German "Mutterrecht" is better.

Plut. Quaest. Rom. 3: op. cit. p. 200—201: ? of Carmenta, a goddess of childbirth, op. cit. p. 291—292 (the temple may have been frequented by women only, but a flamen and possibly the pontifices administered the cult, op. cit. p. 292). Private cults of *Γενετυλλίδες κωλιάδες*: Adonis specially worshipped by women (*τελεταὶ ἀπόρρητοι καὶ χωρὶς ἀνδρῶν ὕποπτα μυστήρια . . . διαφθορὰ ψυχῆς* Luc. Erot. 42). Cults of Greek States, Aphrodite R. 118 g, 108. (Mycenaean cult monuments reveal female divinities with female votaries, a male divinity with female votary also male votaries before aniconic agalmata — Evans, Mycenaean Tree and Pillar-Cult —, Hell. Journ. 1901 p. 103, 108, 141, 169, 170, 190: male votary of female divinity p. 177: female votaries before aniconic agalmata p. 182, 183, 184, 189, cf. p. 168: "It is probable that in the Mycenaean religion as in the later Phrygian, the female aspect of divinity predominated, fitting on as it seems to have done to the primitive matriarchal system. The male divinity is not so much the consort as the son or the youthful favourite."

2. in other countries: European Agrarian ceremonies — vide Mannhardt, Wald- u. Feld-Kulte p. 184: Frazer's Golden Bough[2] vol. 2, p. 93 (Males excluded in some of the ceremonies of carrying out Death), p. 109 (vegetation ceremonies, connected with marriage and offspring, performed by the women alone in India) — Earth-Goddess worshipped in West Africa chiefly by women, corresponding increase of importance of women (Miss Kingsley, West African Studies — ed. 1901 — p. 131). Prominence of women in agrarian ritual in North America — vide Annual report of the Bureau of Ethnology Smithsonian Institute 1889—1890 (Dorsey, Study of Siouan Cults) p. 506 — Corn-dance of the Mandans, a Siouan tribe, in honour of the "Old Woman who never dies" (= the Corn-Mother who is said however to live in the Moon) for the purpose of consecrating the corn to be sown, a spring-ceremony: women, old and young, play the prominent part; dry meal hung on a scaffold

as an offering to the Old Woman; the older women are her representatives, the younger eat some of the dry meat and then each receives and eats a grain of consecrated corn; three other grains are put into the dish and mixed up with the corn-seed to ensure abundant crop; the old women afterwards eat all the dry meat; part of the ritual is crop-magic, the old women plant sticks in the ground with an ear of corn on the top; then they dance round the scaffold where the meat is hung. The corn-stalk is called the "Old Woman who never dies": similar corn-feasts held in the autumn to secure supply of buffaloes. In Mexico vide Sahagun, transl. by Jourdanet et Siméon p. 126 — sacrifice in June of the woman who personated the maize-Goddess Xilonen; after the sacrifice the people were allowed to eat the green stalks of maize (cf. p. 135): p. 94—96 harvest festivals (recalling in certain details the Thesmophoria and the Eiresione-rite) in honour of the Harvest God and Goddess: four days fast before the festival: on the morning youths go round demanding alms: image of harvest-god in each house adorned with maize-stalks: cereal offerings taken in the evening to the temple of the harvest-goddess and eaten sacramentally: part of the same fête was the carrying of the maize-stalks to be blessed, to the temples of the god and the goddess, by young virgins followed by a large crowd who keep their eyes fixed on them but do not speak: a young man addresses one of the virgins, instantly the old women scold him, and a humorous and abusive dialogue begins: these maize-stalks form the seed for next year. Cf. Andrew Lang, Making of Religion p. 257 among the Pawnees "during a sacred dance the corn is held up to the ruler by a woman".

B. Prominence of women in the ritual of the Hearth: for Vestal Virgins at Rome see Warde Fowler, op. cit. p. 146—150; 'the Penus Vestae open to no man except the Pontifex Maximus — open to all matrons on June 7th; flamines had some part in Vesta-Cult. In Greece aged married women used to maintain the sacred fire at Delphi and Athens. Plut.

Numa 9. In South Africa — in Damaraland — a ritual of perpetual fire maintained by Vestals — Chantepie de la Saussaye, Religions-Geschichte vol. 1, p. 181 (on the other hand, among the Iranians and Vedic Indians the master of the house maintained the sacred fire *op. cit.* 2 p. 38. Hillebrandt, Vedische Opfer und Zauber p. 69. In Uganda where royalty alone counts descent through the female, the fire which burns during the king's lifetime is maintained by a man called Kalinda — Journal of Anthropology 1902 p. 51). For other instances see Frazer, Journal of Philology XIV p. 162.

C. Prestige of Virgins dedicated to deity: Locrian maidens in the worship of Athena *Ἰλιάς* vide Cults of Greek States, Athena RI[b]: Polyb. 12, 5, § 6. *Πάντα τὰ διὰ προγόνων ἔνδοξα παρ' αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γυναικῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν, εἴη· οἷον εὐθέως, εὐγενεῖς παρά σφισι νομίζεσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν λεγομένους, ταύτας δὲ εἶναι τὰς ἑκατὸν οἰκίας, τὰς προκριθείσας ὑπὸ τῶν Λοκρῶν πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελθεῖν ἐξ ὧν ἔμελλον οἱ Λοκροὶ κατὰ τὸν χρησμὸν κληροῦν τὰς ἀποσταλησομένας παρθένους εἰς Ἴλιον. Τούτων δή τινας τῶν γυναικῶν συνεξᾶραι μετὰ τῆς ἀποικίας, ὧν τοὺς ἀπογόνους ἔτι νῦν εὐγενεῖς νομίζεσθαι καὶ καλεῖσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν . . .* § 11 *αὐτὸ δὲ τοῦτο διορθώσαιντο, τὸ μὴ παῖδα ποιεῖν ἐξ αὐτῶν τὸν φιαληφόρον, ἀλλὰ παρθένον διὰ τὴν τῶν γυναικῶν εὐγένειαν.* Cf. Ellis Ewe-speaking peoples of West Africa p. 89 — great prestige of virgins dedicated to deceased and deified king, chastity enforced (the king theoretically the head of the priesthood p. 145).

D. Woman as prophetess — in Greece: Delphi, Argos (Paus. 2, 24, 1); ? at Branchidae (Iambl. de myst. 3, 11); at Patara (Herod. 1, 182): in ritual of divination in Epirus by means of snakes, pointing to a pre-Apolline Earth-oracle (Ael. Nat. An. 11, 2); prophet-priestess of Ge at Aigae (Paus. 7, 25, 13): in Thrace prophetess among the Bessi (Herod. 7, 111): prophetess and priestess of the *Μήτηρ Θεῶν* in Arcadia (Dio Chrys. Or. 1, p. 59 R.): mythical prophetess of Pan in Arcadia

(Paus. 8, 37, 11). Sibylline-prophecy in the Mediterranean see Robert-Preller, Griech. Mythol. 1, p. 282 note 1. Among the ancient Hebrews see *Judges* ch. 4 (so also in the early christian churches). Among the Germans Tac. Germ. 8.

E. Priestesses of male deities at Thebes CIG Sept. 1, 2465: maiden-priestess of Poseidon in Calaureia (Paus. 2, 33, 3): priestess of Sosipolis in Elis, vide Cults of Greek States, Eileithyia R 18: priestesses of Dionysos in Laconia Paus. 3, 13, 7: 20, 3: at Cos Paton and Hicks Inscriptions 27: priestess *κατὰ γένος* of *Κάρνειος Οἰκέτας Κάρνειος Δρομαιεὺς Ποσειδῶν Δωματείτας Ἡρακλῆς γενάρχας Κόρα Τεμένιος*, at Sparta CIG 1446: priestess of Heracles at Thespiae, bound to perpetual maidenhood (Paus. 9, 27, 6): of Pluto at Eleusis (Eph. Arch. 1895 p. 99): of *Κάρνειος* at Andania (Dittenberg. 2, 653). Devotion of women to Dionysos-Cult (Plut. 251 E, Plut. Alex. 2, Athenae. 198 E, Strab. p. 468, Fränkel, Inschr. Perg. 248): priestess and priest of Dionysos in Amorgos. Marriage of Dionysos with wife of King-Archon (Demosth. *K. Νεαίρ.* § 75, CIG 2264 g). Dionysos worship ministered by women living apart from men on island off the mouth of the Loire, ? Celtic, human-sacrifices, Strab. p. 198. Proneness of women to orgiastic worship (Iambl. de myster. 3, 10): to Pan-worship Aristoph. Lysistr. 1 — ? Maiden priestess of Pan-grotto near Ephesos Achilles Tat. 8, 6 *ἐνθάδ' ἐστὶ σπήλαιον ἀπόρρητον γυναιξί, καθαραῖς δ' εἰσελθούσαις οὐκ ἀπόρρητον παρθένοις* . . . (ad fin.) *παρθένος ἱέρεια τοῦ τόπου*. Maidens bring the Hyperborean offerings to Apollo — vide Herod. 4, 33.

F. Prostitution as part of ritual: in worship of Mylitta and Anaitis, vide Cults of Greek States, Aphrodite R 99^{c}: of the Syrian Goddess ib.: of Goddess *Mᾶ* at Comana Strab. p. 559: of Aphrodite Ourania among the Locri Epizephyrii op. cit. Aphrodite R 99^{c}: at Corinth ib. 99^{g}, vide vol. 2 pp. 484, 626—629, 636; but the priestess of Anaitis vowed to chastity, at least after election ib. Artemis R 132. Cf. Ellis, Ewe-speaking

peoples of West Africa p. 141 — wives dedicated to the god become promiscuous prostitutes; similar practice among the Tshi-speaking peoples id. p. 124 — such women may not marry, and chastity is required before election as priestess, p. 138—139.

G. 1. Interchange of dress between the sexes: in Greece at the feast of *Ὑβριστικά* at Argos, vide Cults of Greek States Aphrodite R 113[f] (cf. Plut. p. 246 a *ἐπανορθούμενοι δὲ* [*οἱ Ἀργεῖοι*] *τὴν ὀλιγανδρίαν, οὐχ ὡς Ἡρόδοτος ἱστορεῖ τοῖς δούλοις, ἀλλὰ τῶν περιοίκων ποιησάμενοι πολίτας τοὺς ἀρίστους, συνῴκισαν τὰς γυναῖκας· ἐδόκουν δὲ καὶ τούτους ἀτιμάζειν καὶ περιορᾶν ἐν τῷ συγκαθεύδειν ὡς χείρονας. ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πώγωνα δεῖν ἐχούσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς γεγαμημένας*, cf. Lucian Erotes 30 *ἡ Σπαρτιάταις ἀνθωπλισμένη Τελέσιλλα δι' ἣν ἐν Ἄργει θεὸς ἀριθμεῖται γυναικῶν Ἄρης*): in Aphrodite-worship in Cyprus (op. cit. Aphrodite R 113[a]). Men dressed as women ? in the Samian *Ἥραια* (op. cit. Hera R 65[e]): Boys as girls in the Attic Oschophoria (op. cit. Aphrodite R 104, vide vol. 2, p. 628, 634: Procl. Chrestomath. p. 425 Gaisford). Priest of Heracles at Cos wore female dress at the sacrifice, bridegrooms dressed as women at the marriage-ceremony in Cos (Plut. p. 704 c—d). At Rome Plut. Quaest. Rom. 55 *Διὰ τί ταῖς Ἰανουαρίαις εἰδοῖς περιέναι δέδοται τοῖς αὐληταῖς τὴν πόλιν ἐσθῆτας γυναικείας φοροῦντας*; (the context lays stress on the religious functions of the flute-players). Cf. West African custom of bridegroom's wearing the bride's petticoat some time after marriage Miss Kingsley, op. cit.: cf. Anthropolog. Journ. 1902 p. 321: Notes on the Wagogo of German East-Africa — wives take off their clothes and put them on their husbands' heads or shoulders, when the latter return from a successful campaign). In Germany: Tac. Germ. 43: *Apud Nahanarvalos antiquae religionis lucus ostenditur praesidet sacerdos muliebri ornatu; sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis: nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium. Ut fratres*

tamen ut iuvenes venerantur. For instances from the earlier periods of christianity see Lobeck's Aglaophamus p. 176. Men dressed as women in certain European bon-fire ceremonies, Frazer, Golden Bough 3, p. 239. Cf. Mannhardt, Baumkultus, p. 411: in ceremony of carrying out Death on Shrove-Tuesday in Lechrain, man in black female costume led round and bewailed by men dressed as mourning-women, then sprinkled with water and buried in a dung-heap. Cf. Crawley, The mystic Rose, p. 312, 371; cf. Heracles *Ἡραῖος*, vide Hesych. s. v. *Ἡραῖον*. ? *Ζεὺς Ἡραῖος* CIA 4 1. 20 [*Δ*]*ιὶ Ἡραίῳ κοῖρος* l. 16 *Γαμηλιῶνος μηνὸς φθίνοντος.* Cf. *Ζεὺς Ἀφροδίσιος* Cults of Greek States, Artemis R 66[e] (2nd cent. B. C.).

2. Amazonian-legend ? points to gynaecocracy, vide Herod. 4, 117; cf. Nicol. Damasc. Frag. 122, Müller FHG 3, p. 460 *ταῖς δὲ γυναιξὶ πάντα πείθονται ὡς δεσποίναις* (*οἱ Σαυρομάται*)· *παρθένον δὲ οὐ πρότερον συνοικίζουσι πρὸς γάμον πρὶν ἂν πολέμιον ἄνδρα κτείνῃ*; but Amazons connected specially with cult of Ares, less closely with Ephesian Artemis (Cults of Greek States, Artemis R 133), in Laconia with Artemis *Ἀστρατεία* (= ? Astarte) and Apollo *Ἀμαξόνιος* ib. R 79; in Samothrace with Cybele (Diod. Sic. 3, 55); warlike maidens of Libyan Machlyes, worship of armed goddess, group-marriage prevalent, vide op. cit., Athena R 16[i], Herod. 4, 180; cf. legend of armed women at Tegea assisting in the victory over the Lacedaemonians, hence the women sacrifice *ἄνευ τῶν ἀνδρῶν* to Ares *Γυναικοθοίνας* and refuse to the men a share in the flesh of the victim, Paus. 8, 48, 4—5; (? group-marriage and gynaecocracy among the Liburni Skylax in Müller, Geogr. Minor. 1, p. 27, Nicol. Damasc. Fr. 111; descent through the female and female inheritance among the Lycians Fr. 129, Herod. 1, 173, but no evidence of prominent worship of Goddess).

H. Exclusion of women from temples or cults: from temple of Aphrodite *Ἀκραία* in Cyprus Cults of Greek States, Aphrodite R 65: from temple and grove of Ares in Laconia

Paus. 3, 22, 7: from shrine of the Anakes at Elatea Collitz, Dialect-Inschr. 1531 *ἐν τῷ Ἀνακείῳ θύοντα σκανεῖν, γυναῖκα μὴ παρίμεν*: ? from oracle of Apollo at Delphi (except the Pythoness) vide Plut. p. 385^{c}: from temple of Ephesian Artemis, vide Cults of Greek States, Artemis R 133: from temple and grove of *Εὔνοστος*, a corn-hero at Tanagra (Plut. p. 300 D): ? from temple of *Ἡρακλῆς Μισογύνης* in Phokis, vide Plut. p. 404 A: no women except 'Thracian' allowed to enter temple of Heracles at Erythrae Paus. 7, 5, 8 (cf. Greek proverb 'a woman does not enter the temple of Heracles'): women excluded from the temple of the Tyrian Heracles at Gades (Sil. Ital. 3, 21): from temple of Kronos (vide Cults of Greek States, Kronos R 22): from the Prytaneum at Naukratis (worship of *Ἑστία Πρυτανῖτις* there) Athen. 150^{a}: from Poseidon's cult at Mykonos Dittenb. Syll. 373; ? from the cave of Rhea on mount Lykaeon (Callimach. H. in Iov. 10). Inscr. from Eresos in Lesbos Class. Rev. 1902 p. 290 *Μὴ εἰστείχην δὲ μηδὲ γυναῖκα εἰς τὸν ναὸν πλὰν τὰς ἱρέας καὶ τᾶς προφήτιδος* (? divinity).

I. Male ministrant of female divinities: *Paton and Hicks*: of Aphaia at Aegina (Hell. Journ. 1901 p. 346): Aphrodite in Cyprus (Cults of Greek States, Aphrodite R 65 cf. Hesych. s. v. *Ἀγήτωρ*): op. cit., Artemis at Attalia (Artemis R 24^{a}): Artemis *Σαρπηδονία* in Cilicia (ib. R 79^{m}): Artemis *Κεκοία* in Rhodes (ib. R 102): at Pellene all excluded save the priests (op. cit. R 123^{f} so Pausanias, contradicted by Plutarch): priest (and priestess) of Artemis *Ὑμνία* in Arcadia (op. cit. R 124): Artemis *Κολαινίς* at Athens (op. cit., Artemis, Geogr. Reg. s. v. Athens): Athena at Athens (op. cit., Athena R 2$^{b, c, d}$): at Tegea: boy-priest (ib. 18^{d}): priest of Athena *Πολιᾶτις* (ib. 38^{a}): at Troezen (ib. 38^{a}): at Phaselis (ib. 38°): boy-priest of Athena *Κραναία* at Elatea (ib. 58): priest of Athena *Λινδία* at Karpathos (ib. Geogr. Reg. s. v.): of Athena *Μαχανίς* at Cos (vide Paton and Hicks n. 38, ritual inscr. of 4th cent. B. C.): at Thurii (Collitz, Dialect-Inschr. 4677). Hekate: priest at Lagina,

Cults vol. 2 p. 607. Priest of Demeter at Athens (CIA 3, 293): at Pheneus in Arcadia (Paus. 8, 15, 1): at Cos (Paton and Hicks n. 37 l. 62) with priestess (ib. n. 386): of Hestia at Cos (Paton and Hicks n. 37 l. 20 *θύεται δέ* (ὁ *βοῦς*), *αἱ μέγ κα ὑποκύψει, τᾷ Ἰστίᾳ· θύει δὲ γερεαφόρος βασιλέων* . . . l. 28 *τούτω δὲ ἐλάντω παρὰ τὰν Ἰστίαν τὰν Ταμίαν, καὶ* ὁ [? *Πολιῆος ἱ*]*ερεὺς στεπτεῖ καὶ ἐκσπένδει κύλικα οἴνου κεκραμένου πρὸ τοῦ βόος*): of Hera at Cos (ib. n. 38): of Kore at Cyzicus (Bull. Corr. Hell. 1880 p. 475 n. 5): of Leukothea at Chaeronea (Plut. p. 267 D): of *Μήτηρ θεῶν* at Athens (CIA 3, 1062): of Muses, priest of cult on Helicon (Bull. Corr. Hell. 1895 p. 320—326: of Nemesis, priest at Rhamnus (Cults, Artemis R 137[a]): of Rhea, priest at Cos (Paton and Hicks n. 38): of Charites, in cult on Athenian Acropolis, priest of Charites and Artemis *Ἐπιπυργιδία* (Cults, Hekate R *15*) — legend of cult in Boeotia connected with Eteokles —. King-priests of Cappadocian goddess *Mᾶ* in the two Comanas Strab. 535, 557, 559.

K. Eunuch-priests in Asia Minor. In cult of Ephesian Artemis (Cults, Artemis *R* 133). In Phrygian worship of Cybele (Arnob. ad. gent. 5, 7 etc.). *Γάλλοι* at Pessinus, great power of priest (Strab. p. 567). In cult of Syrian goddess at Hierapolis, eunuchs and wild women assist the King-priest — no priestess mentioned — Lucian, de dea Syr. c. 42, 43. The eunuch excluded from temple in Lesbos (Class. Rev. 1902 p. 290) from the congregation of Jahve LXX Deuteron. 23, 1.

These are at least some of the leading facts on which a history might be written of the ministration of women in the religions of the old world. One reflection at once occurs: their religious rôle was more important in ancient than in modern cult, as Islam represses them, nor have they any direct share in the Christian ministry except among certain orgiastic or revivalist sects. Again, their religious importance appears to have been greater among the ancient European societies, Aryan or quasi-Aryan, than among the Egyptians, Semites, Anatolians,

and Indo-Iranians. The male-ministrant seems to have always predominated in the Egyptian and Semitic cults, and even in the great Anatolian goddess-worship, while in Vedic ritual the priestess is unknown. But in the Greek and Roman religions, the rule generally held, though with many exceptions, that the god desired the priest, the goddess the priestess; and possibly this may have prevailed in Teutonic regions, for we hear of the priestess personating the wife of Frey in Sweden[1], and though Tacitus speaks of the priests of Nerthus, whom he identifies with Terra Mater, modern enquiry seems to regard the sex of the deity as at least doubtful. Now this rule, which may have been observed over a wide area in Europe, is naturally related to the ideas that can grow up in a patriarchal community, and cannot be taken as any kind of evidence about 'matriarchy', though the total suppression of female ministration may be sometimes the result of a patriarchy pushed to excess. Nor can Professor Robertson Smith's principle[2], that the patriarchal society evolves the god and the 'matriarchal' the goddess, be admitted as a general axiom; it rested on the view that the deity was evolved in order to bind together the kin of worshippers, and therefore a society based on mother-kin would need a mother-deity. But the genesis of the divinity may have been quite different and for a different purpose, or for no purpose; and, for all that we can discern, the same social stratum that produced a Cybele also produced her male partner Attis the Father-God (*Πάπας* or *Παπαῖος*), and the gods or heroes of vegetation or agriculture seem to belong to very primitive religious deposits in Europe.[3]

---

[1] Mannhardt, *Baumkultus* p. 589.

[2] *Religion of the Semites*, p. 56—57.

[3] The Romans had male agricultural deities as well as Terra and Ceres: vide Serv. Georg. 1, 21 — from Varro — long list of male names invoked by the flamen *sacrum cereale faciens*.

As regards the temptation to base important historical or sociological conclusions on the exclusion of men or women from certain cults, we ought to be put on our guard by recent accounts of contemporary savage communities: the Australians for instance mostly count descent through the female, yet women are excluded from the great tribal mysteries. Mean time what can we make of the classical evidence.

For the main argument that is being considered, those cases of exclusion, fairly frequent in Greek[1] and probably in other communities, are irrelevant, in which all the laymen of both sexes were equally excluded and only the special functionary, priest or priestess, was admitted into the innermost shrine or to the sight of the holy image. Here we can discern the idea that the religious taboo was so strong and so to speak infectious that only those who were specially sanctified and prepared could face it: the sight of the idol of Artemis of Pellene was dangerous to human beings and deadly to the crops. But our special interest now is in the exclusion of the one sex and the prerogative of the other, the 'matriarchal' theory laying stress on the occasional supremacy of the female in the ritual. The Greek instances — A — are only three. One is presented by the Thesmophoria, which I have discussed at length in the chapter on Demeter in my forthcoming volume of Cults of the Greek States[2]: my conclusions are that this ritual has no relation to any form of marriage at all, but was a form of magic to secure fertility and that the women had the prerogative because they were more potent in this form of magic than the men, the ideas of the fertility of the field and of the fertility of the womb being necessarily conjoined in this as in many agrarian ceremonies. Another

[1] E. g. *Cults of Greek States,* Aphrodite R 18 (all people excluded from her temple at Sicyon except the priestess and a *παρθένος νεώκορος*), R 32 (similar rule at Aegira).

[2] See resumé of the view in Classical Review 1903, p. 80—81.

instance occurs in the worship of Dionysos at Brasiae where the women alone had the entrée of the shrine and performed certain mysteries in private; the third in the strange cult at Tegea of Ares *Γυναικοθοίνας* 'the God of the female sacrifice', to whom the women alone offered victims of which they refused the men any share. These few statistics — and I believe this statistical account is complete for Greece — show that the matriarchic-religious theory must abandon one of its tenets at least: the supremacy of the female in religion does not carry with it the supremacy of the goddess, for here are two gods as against one goddess. But is the theory thus modified at all a probable hypothesis in these cases? The Bacchic orgy strongly appealed to the female temperament, and the female ministration was always very prominent in this religion where orgiastic vegetation-magic was so much in vogue. But in the old centres of Bacchic cult, in Thrace and Macedon, the regions whence in all probability it issued to conquer Hellas, there is no hint of the exclusion of men[1], nor anywhere except at Brasiae. The population of this part of Laconia appear to have had a Minyan strain, but no Minyan legend or cult, critically examined, reveals any 'matriarchic' colouring. It is unscientific, then, to regard the rule at Brasiae as the relic of an aboriginal social system imprinted upon an aboriginal Dionysos cult. It may have been simply an extension of the idea, found in the Thesmophoria and applicable to most instances of the phenomenon we are examining, that women can best work a vegetation ritual, though the 'Aryan' system of priesthood rarely allowed them to work it alone, and the Semitic never. Or it is conceivable that the men of Brasiae believed, like many of the old philosophers and moralists that the orgiastic worship was a danger to the virtue of their women, and therefore, as the latter must partake in it owing

[1] The legendary apostles of the cult are always men, and Thrace possessed its clan of Bacchic prophets.

to a special cult-law, they themselves magnanimously kept aloof? This would not be the exclusion of the male sex so much as the seclusion of the female, a thoroughly 'patriarchal' practice. Most singular is the Tegean rule about the women's war-god, of which a reflex appears in the Argive story of Telesilla and in the legend which was invented to explain — but fails to explain — the Argive Ὑβριστικά. Now these stories and the cult or cults with which they are connected concern the phenomenon of Amazonism — G2 — and this still awaits scientific explanation, for the facts have not yet been properly correlated. It is permissible to believe that the stories of Arktinos and Herodotus concerning the fighting women of Thrace and the Euxine regions had a genuine historical kernel, and gynaecocracy is recorded of the Sauromatai an 'Amazonian' tribe, but there is no record concerning these Euxine-Amazons of the communal marriage-system or the supremacy of a goddess-cult. These elements are found in the Herodotean account of the Libyan Machlyes and the combats of the armed maidens in the cult of the armed goddess. But such ritual-combats are fairly common and need have no relation to the social system or the phenomenon of 'Amazonism proper'. The evidence from South America concerning it is too vague to be used. But the recent observations concerning the Amazons of Dahomey are of great interest.[1] Society there seems to be generally 'matriarchic', but this Amazonism is not an outgrowth of the society, but an artificial and ingenious creation of the royal policy; the king's household is patriarchal and the Amazons are the three thousand and thirty king's wives — that is to say women whom he is privileged to marry — whom he has drilled to defend him; and they do so most loyally, for their lives are bound up with his. Here is no gynaecocracy and no polyandry. In fact under any

[1] Vide Burton, *Mission to Gelele* 1, 164—170: A. B. Ellis, *Land of Fetisch*, p. 56 (the Amazons have secret fetisch rites).

family-system women may have fought occasionally; but the habitual fighting or the military preponderance of women would be inconsistent with any family organisation whatsoever, and therefore the women warriors of Dahomey must preserve their virginity under pain of death. In the 'matriarchic' society of the North American Indians, women-warriors were by no means common; but where women have aided the men on the war-path, they have been rewarded with the right to wear men's clothes and to join in the scalp-dance of the warriors.[1] And this analogy may suggest that the ancient explanation of these Tegean and Argive cults may have been true in the main: that some exceptional military feat on the part of the women was rewarded with peculiar privileges in a cult with which usually they had little concern. For it is pedantic to exclude altogether the part played by accident in such a human institution as religion.

As regards those women-worships of Genetyllides and Koliades to which Aristophanes and Lucian contemptuously allude, the men seem to have kept aloof from them because they despised them, or because child-birth-goddesses were naturally more the concern of the women.

The Roman phenomena of female ministration can to a great extent be harmonised with the Greek; and the privileges of the matrons in the ritual of the Bona Dea and of Mater matuta can easily be brought into line with the 'Aryan' system of the family. There is only one curious feature in the worship of the latter goddess, vouched for by Plutarch and with less accuracy by Ovid, that has at least the appearance of descending from a different social organisation, perhaps a quasi-communal or group-marriage system: we are informed that the matrons did not pray for the safety of their own children but for the nephews and

[1] Vide Prince Maximilian *Travels in the Interior of North America*, p. 255 (this and the last reference I owe to the kindness of my friend Mr. Marett).

nieces, and we gather from the context of the passage in Plutarch that these were their sister's children. Mr. Warde Fowler admits in a note on this custom that he is unable to suggest any kind of explanation; but Mr. Karl Pearson[1] maintains the venturous hypothesis that the ancient Roman rule referred to the 'nepotes' as the objects of the prayer, and that these were really the whole group of offspring of a group-marriage system who were all equally near of kin.[2] The sociological hypothesis then seems here to give us a clue. And yet this taboo in the service of Mater matuta seems so closely akin to that which was observed according to Servius in the Cereris sacra[3] that we might demand that the same sort of explanation should apply to both. But as we have seen such a hypothesis as Mr. Karl Pearson's certainly would not work in the second instance.

B—C. The Roman vestal-service and the religion of the hearth savours strongly of the patriarchal system[4]; and though in some communities this important hearth-ritual devolved upon the women, there is no taboo of men nor any feature in it that suggests a very different society from that with which we ourselves are familiar. The sanctity of consecrated virginity is not likely to have been a product of a matriarchal polyandry; and the only instance I can find of it in savage society, the African case cited from Ellis, merely suggests that the worship of a royal

[1] *The chances of Death.*

[2] Apart from group-marriage or any communal system — if descent were through the female, a wife's sister's children would be of the wife's clan, and we could understand the wife's praying for them; but why should she not under this system pray for her own as well? In a note in his introduction to the Quaestiones Romanae, Dr. Jevons remarks that Plutarch's statement suggests the possibility of the 'Nair's-family system' having once prevailed in Italy; but he does not show how this would fully explain the difficulty.

[3] Serv. Aen. 4, 58 (the rule forbidding the mention of the name of the father or of the daughter).

[4] Vide Warde Fowler, op. cit. p. 288.

ancestor was conducted in accordance with the rules that safeguarded the king's harem.[1] In Greece, a prestige like to that which the vestals enjoyed is found only in the case of the Locrian virgins dedicated to Athena Ilias. The passage in Polybius referring to these and to the Locri of Magna Graecia has been mis-read as an illustration of the principle of female descent regulating the clan organisation of a Greek city. If Polybius really vouched for this we should have the right to be sceptical; for the chief clan-cult of the Locrians in Greece was the worship of Ajax the male ancestor, and it would take much to convince us that the Locrian colonists in the seventh or sixth century B. C. suddenly reverted to an aboriginal system of which we find no trace among the dispossessed Sikels. But the narrative in Polybius may be based merely on the fact that the 'Hundred Houses' of the Locrians were those that supplied the sacred maidens, and that the great prestige of these latter was reflected on their kinsmen, just as a vestal virgin at Rome might be deemed a credit to her family.

D. The prophetic rôle of the woman is easily explicable, without resorting to any sociologic hypothesis, as occasionally imposed upon them because of a psychologic tendency, more common in their sex, to religious ecstacy. Nor had they any prerogative in this department of the Mediterranean religions; and even in Greece where the prophetess is fairly common, the prophet is a still more frequent figure. And the Earth-God can prophesy as naturally as the earth-goddess: nor can we say that the Pythoness was in possession of Delphi before Trophonios was giving oracles at Lebadea.

E. The very few cases in Greece of female ministration of the god-cult, which form an exception to the ordinary Greek rule, do not all seem to admit of one explanation. The

[1] Something like the vestal system appears to have existed in Peru; but as the brides of the deity they were occasionally claimed by his human representative.

case of Dionysos at Brasiae has been discussed. We can understand the priestess being attached to Sosipolis at Elis, for the divine child was regarded as an infant in the arms of his mother or nurse. But why the maiden-priestess was assigned to the cult of Poseidon of Kalaureia or to that of Heracles at Thespiae, is a question that perhaps cannot be answered with certainty; it will be raised again in my chapter on Poseidon-cult. In these latter cases, as in the Pan-cult at Ephesos concerning which we have rather doubtful testimony, the ritual of a *ἱερὸς γάμος* may be the right explanation; or the priestess may have been taken from a goddess-cult that happened to be combined with the God's, and thus the priestess of the Eleusinian goddesses may have come to serve Pluto as well. We should expect, for reasons already touched on, to find the female ministrant officiating for the vegetation-gods. But, apart from the Dionysiac ritual, I do not know that another case can be quoted than the mythical instance of the Hyperborean maidens who brought the cereal offerings to the Delian Apollo. In the Oschophoria, in the ceremony of the Eiresione, in the cult of Kronos, women seem to have had no official part. The Mycenaean period of religion, of which — thanks to Mr. Evans — we have now a glimpse — does not seem to have materially differed from the historic Hellenic in respect of the ministration of the sexes, though this writer believes that women dominated the cult of this epoch.

F. The question of the interdependence of religion and social organisation presents no stranger problem than the notorious fact, attested by overwhelming evidence, in the cult of the Anatolian goddess: promiscuous sexual indulgence was part of the temple-ceremony. We find not only *ἱερόδουλοι* attached to the temples for this purpose, but the Babylonians and Armenians — even of the highest families — and apparently the Phoenicians of Byblos, prostituted their own daughters once at least in their lives; nor was this regarded as any bar

to an honourable marriage afterwards, and Herodotus specially praises the subsequent chastity of the Babylonian ladies.

It is not easy to find any exact parallel to this ceremonious licentiousness of the Anatolian religion; though sexual indulgence at carnivals or in connection with vegetation-ritual are common enough. And, we must distinguish between the organisation of the ἱερόδουλοι that we find at Comana and elsewhere and the occasional dedication of the daughters of the household that is reported of the Babylonians and Armenians by Herodotus and Strabo. The only sociological reflection that the former suggests is the degradation of the female slave under a tyrannous social system. The latter is the stranger and more inexplicable phenomenon. We gather that these societies in the time of Herodotus were organised on the patriarchal system[1]; and we have to believe that fathers of families deliberately sacrificed their daughters' honour — once at least in their lives if not frequently — to the worship of the national goddess, and this did not detract from their character or their chances of an honourable marriage or endanger their virtue in the future; and the priestess of Anaitis was vowed to virginity! We have no right to compare with this Babylonian-Armenian ordinance those occasional instances of sexual indulgence in agrarian ritual, practiced to assist the fertility of the crops: nor again the orgiastic sex-carnivals that Mr. Karl Pearson's theory lays stress on, the outbreaks on the Walpurgisnacht: the ceremony of Anaitis, as described by Herodotus appears staid, cool, and comparatively decorous, sanctioned and even required by family feeling. And one point in his careful account deserves special notice: the person to whom the virginity is sacrificed must always be a stranger. Now this custom is certainly repugnant enough to the higher patriarchal family feeling; and except among the Locri Epizephyrii, who in time of public peril may

[1] Vide Peiser, *Babylonisches Recht.*

have revived an obsolete rite in their worship of the Oriental Aphrodite, we find no trace of it among the Greeks and Romans, whose regard both in the legendary and historic period for the honour of their daughters was as strong as our own. But I do not see how the hypothesis of a licentious matriarchy explains it.[1] Why at Babylon was it allowed once only in a woman's life; and both there and at Byblos always with a stranger; and why in Armenia were only maidens before marriage submitted to it? The explanation that fits the facts far better is that we are here dealing with a special modification of a wide-spread custom, the custom of destroying virginity before marriage so that the bridegroom's intercourse should be safe from a peril that is much dreaded by men in a certain stage of culture: and here as in other ritual it is the stranger that takes the peril upon himself. What is remarkable, though probably not unique, in the Anatolian ceremony is the halo of religion that is thrown around a practice[2] that elsewhere generally appears as purely secular and precautionary; and the religious colouring very probably blurred the original significance of it.

It seems then that we cannot extract from this ritual of Anaitis and Mylitta any valid argument for the hypothesis of a gynaecocracy which the legends of Ischtar — and her human counterparts Semiramis and perhaps Omphale — have seemed to Professor Robertson Smith and others — to suggest.

G. Does the hypothesis better explain the curious practice of the interchange of dress between the sexes at certain ceremonies? The theory that under 'matriarchy' the women had the whole of the religion in their hands would certainly seem to account for the priest wearing the woman's dress at

[1] This is the explanation given by Professor Robertson Smith, op. cit. p. 59.

[2] The same precautionary practice appears to have been given a ceremonious and quasi-religious character in Peru.

the sacrifice, after the men had usurped the ministry. But the theory is not borne out by existing facts, and it would not explain why both sexes at the same ceremony should wear each other's costume. We have seen also that the prominence or privilege of women in certain departments of religion can be explained by other causes and is by no means always or even often an accompaniment of 'matriarchy'. It has been noted that the idea of a stronger magic residing in the sensitive female organism, and desirable for agrarian ritual and other purposes, might explain the practice of the Shaman among the Yakuts assuming at times the dress of a Shamaness to increase his store of religious energy. In this guise he also acquires the feminine powers of reproduction. We may compare the Anatolian conception of the bisexual divinity, that gives rise to such types as the male Astarte[1], the bearded Aphrodite. This explanation would apply to the phenomenon in the Attic Oschophoria and to the customs in certain European agrarian ritual noted by Mannhardt and Frazer.

For quite different reasons the bridegroom may wear the bride's dress at marriage and she his: Mr. Crawley's theory worked out in the Mystic Rose seems best to apply to these

---

[1] Prof. Robertson Smith, op. cit. p. 59 explains such double forms as due to the influence of a patriarchal religion supervening upon a matriarchal. But would a tyrannous patriarchy also insist on the Mother-Goddess wearing a beard?

Such strange cult-epithets in Greece as Zeus *Ἡραῖος* (?), Heracles *Ἡραῖος* might at first sight seem to point to the subordination of the God to the Goddess, whose name he is obliged to take, and therefore to gynaecocracy and a gynaecocratic religion. But unfortunately for the theory Zeus *Ἡραῖος* appears only in Mommsen's doubtful restoration (Feste p. 383 n. 5) of a fifth century Attic inscription, and *Ἡρακλῆς Ἡραῖος* in a vague context of Hesychios; nor, even under a gynaecocracy or in a society that descends through the female, does a man taken his wife's name, but only in modern society when one marries an heiress. *Ἡραῖος* may have become attached to Heracles in some ritual where his curious adoption by Hera was part of a sacred drama.

cases, namely that the mutual sexual fear or suspicion, which gives rise to stringent rules of sexual taboo, is best surmounted on these occasions by each party pretending to be the other. We may thus explain the Argive fashion at the Ὑβριστικά — which the military legend entirely fails to account for — where the sexes interchanged garments; the name suggests licentiousness, but none is recorded; and Plutarch attaches to his account of it the further statement that the women wore beards when they went to bed with their husbands. And it is at least probable that this primitive marriage-custom — having nothing to do with the supremacy of one sex or the other — explains certain religious fashions in Greece: for instance the female costume in which the men appear to have been dressed at the Heraea in Samos, a festival of the marriage-goddess[1]; and the better attested ritual of Cos. In this island the priest of Heracles officiated at the sacrifice in a woman's robe and wearing a μίτρα on his head: but we hear also that it was a Coan, as it is a West-African fashion, for the bridegroom to meet his bride in female attire, and we have indications that a ἱερὸς γάμος was sometimes celebrated in the island in the ritual of the hero.[2] I venture to suggest that this explains the dress of the priest who personates the divine bridegroom and who follows the usual fashion of the Coans. Certainly the matriarchal theory is shipwrecked on the cult of Heracles, which specially belongs to the patriarchic religion of ancestor worship.

On the other hand we have to notice instances in Greece and elsewhere not only of male ministration in worships where

[1] The luxurious Ionic custome may have given rise to a false impression, just as Plutarch's statement concerning the female costume worn by the fluteplayers at Rome on the Ides of January may possibly be a misunderstanding caused by the long flowing robes of the Citharoedus.

[2] Paton and Hicks, *Inscr. of Cos* n. 36: I differ from Mr. Paton in his interpretation of part of this inscription and I think a ἱερὸς γάμος of Heracles in this private cult is clearly alluded to.

we should have expected to find a priestess in charge [I], but of the absolute exclusion of women from certain temples [H]. As regards the facts collected under the former head, a satisfactory hypothesis is not difficult to find. The character of the goddess, for instance the masculine and warlike disposition of Athena, might sometimes be a reason for preferring the priest. Or the circumstances of the ritual itself, the institution of games and elaborate contests in connection with the temple-worship, might demand the cooperation, which might sometimes grow into the exclusive ministration, of the stronger sex: and therefore we might expect to hear of the priest of the Muses on Helikon or of the priest of the Charites at Orchomenos. In other cases, which are occasional in Aphrodite-worship, and numerous in that of Artemis, we may suspect an Oriental tradition: for in the Semitic regions of the Mediterranean and Asia Minor and in those exposed to Semitic influences, we note the predominance of the priest over the priestess as a very salient fact, which strikes us with special force in the orgiastic cults of Cybele and kindred goddesses. And the severe monotheistic worships of a Father-God seem to tend towards the suppression of the priestess; we may take our own religion as an example of this, which in this respect follows the Hebraic rather than the Hellenic, Roman or Teutonic ritual.[1] The total exclusion of women from certain temples is a more important fact. The cases of it in Greece were too rare and exceptional to justify our explaining it as due to the tyrannous prejudice of a male supremacy; and as we have seen, the superstition that bars women from certain religious mysteries is strong in 'matriarchal' countries. We can understand why they might be forbidden the shrines of warlike deities such as

[1] The very early christian church admitted the deaconess, the prophetess, and the consecrated female monk, and the woman was even permitted to baptise: but the Pauline precept — of Judaic origin — excluding women from the ministry, gradually prevailed.

Ares, Heracles, and the Dioscuri, which are just those that might be visited by warriors before a campaign: at such crises we find a sexual taboo stringently imposed by many communities, as the woman's presence or touch is thought to spread a contagion of effeminacy. And for political reasons she may have been shut out from the Prytaneum of Naukratis. But why from the temple of Artemis at Ephesos, of Aphrodite in Cyprus, apparently from Rhea's Cave in Arcadia, all of them deities specially concerned with the lives of women? And why was Poseidon a misogynist at Mykonos, and why of all sacred persons should the worthy hero of the corn field, Eunostos of Tanagra, the hero who gives 'the good return' to the crops, so particularly abhor the sight and even the remote proximity of a woman, in spite of her special gifts in vegetation-magic, that he had to wash himself in the sea after the infliction. Obviously 'patriarchy' and 'matriarchy' are foolish terms in the discussion of this problem. It is conceivable that the horror of menstruous blood polluting the sacred ground may have been an operative superstition in certain parts of Greece, affecting the religious code. The Iranian religion shows traces of this terror, which is manifest enough in Judaic ritual, and wide-spread among savage tribes. But if this superstitious instinct had been very prevalent in ancient Greece, making for the religious exclusion of women, it is difficult to see how it would be reconcileable with the frequent female ministration of temple service: and we should certainly expect that our record would have preserved some ritualistic law excluding women at such periods from entering the holy places. But so far as I am aware, there is no text or other testimony that bears on the question[1]; such women no doubt were ceremoniously unclean for the same reason that the man who

[1] According to a ritual law in the worship of Despoina at Lykosura, the pregnant woman and the woman giving suck were not admitted to the mystery, Eph. Arch. 1898, p. 249.

married a virgin was unclean in the religious sense for some days after the first intercourse; that this was actually the reason, however, for their religious disability, of which after all the instances are not numerous, is a hazardous hypothesis. For it assumes an unattested cause, and does not accord with the religious prominence and freedom of women in the Mycenaean period, to which Mr. Arthur Evans has drawn our attention. We may venture this or that explanation, but it is most probable that no single one applies to all the cases. We must sometimes reckon with special temple-legends that may have given rise to a special ritual-rule. The rule in the Armenian church, laid down by its mediaeval canon-law, forbidding the woman to be present at the baptism of the child, was the result of a theological dogma concerning the new birth. The 'sociological' theory would be foolishly irrelevant here, and seems in the other instances examined to carry us forward scarcely at all.

The curious and rare phenomenon of self-mutilation, the ministration of eunuch-priests, could not — except by the most obdurate paradox-monger — be explained as an effect of gynaecocracy. It is almost confined to the Anatolian region and the worship of Cybele and kindred goddesses. It was the effect of psychological aberration, and orgiastic phrenzy; the mad worshipper endeavoured thus against nature to assimilate himself more closely to his goddess and to become a true *Κύβηβος*; other motives may have been at work, but it seems likely that this was the dominant one. In a ritual-law of Lesbos the eunuch was specially tabooed, as he was in the religious code of Judaism.

The general conclusion to which these observations appear to point is that the matriarchate has not left so clear an impress upon classical religion as has been supposed, and that many of the curious phenomena in the relation of the sexes to cult are not necessarily distinctive indications of any special

family-organisation; in particular, that the prevalence of a goddess and the prominence of women in the divine service can be due to other causes than matriarchy or gynaecocracy; and that therefore the reconstruction of Mediterranean primitive society is not so easy a task as it would be if certain current views were true.

The evidence from Greek legend, which needs serious revision since Mc Lennan's rash interpretations of it, cannot be here reviewed; and an authoritative judgment on the whole question of the matriarchate and kindred problems belongs to the province of general anthropology, not to the study of comparative religion.

Ein Dankopfer an Asklepios

Von **Richard Wünsch** in Gießen

Von den Mimiamben des Herondas, jenen vor zwölf Jahren wiedergefundenen reizvollen Stimmungsbildern aus dem hellenistischen Leben, hat der vierte mehr als die anderen die Aufmerksamkeit der Erklärer auf sich gezogen. Er trägt den Titel *Ἀσκληπιῷ ἀνατιθεῖσαι καὶ θυσιάζουσαι*: koische Frauen bringen in dem kürzlich wiederentdeckten Hauptheiligtum ihrer Insel dem Asklepios ein Opfer dar; bei dem Rundgang durch den Tempel läßt sie der Dichter im Zwiegespräch die Kunstwerke schildern, die dort aufgestellt sind, und ihr Laienurteil darüber abgeben. So ist denn dieser Mimiambus kunstgeschichtlich von größtem Werte, und des öfteren sind seine Angaben archäologisch gewürdigt worden. Aber nicht nur für die Kunst, sondern auch für die Religion damaliger Zeit gibt er uns Aufschlüsse, die vielleicht nicht unwichtig sind. Es soll hier der Versuch gemacht werden, sie in der Reihenfolge, wie sie die Interpretation an die Hand gibt, vorzulegen. Dabei ist es allerdings, um ein abgeschlossenes Bild zu gewinnen, nötig, manches Bekannte zu wiederholen; anderseits kann mancher Gedanke nur angedeutet werden, da er, ausführlich behandelt, vom Ziele abführen würde.

Asklepios hat von dem Hause der redend eingeführten Frauen schwere Krankheit abgewendet, dafür sind sie ihm Dank schuldig. Dieser Dank kann in dreifacher Art abgestattet werden: durch Gebet, Weihgeschenk und Opfer. Keins von diesen dreien wird versäumt. Mit dem Gebet beginnt der Mimiambus. Die Frauen stehen im Vorhof des Tempels vor

einem Standbild des Asklepios und der Hygieia; zu ihnen gewendet betet die Wortführerin[1]:

Χαίροις ἄναξ Παίηον, ὃς μέδεις Τρίκκης
καὶ Κῶν γλυκεῖαν κηπίδαυρον ᾤκηκας,
σὺν καὶ Κορωνὶς ἥ σ' ἔτικτε κώπόλλων
χαίροιεν, ἧς τε χειρὶ δεξιῇ ψαύεις
Ὑγίεια, κὤνπερ οἵδε τίμιοι βωμοί,
Πανάκη τε κηπιώ τε κἰησὼ χαίροι
χοὶ Λεωμέδοντος οἰκίην τε καὶ τείχη
πέρσαντες ἰητῆρες ἀγρίων νούσων
Ποδαλείριός τε καὶ Μαχάων χαιρόντων
χὥσοι θεοὶ σὴν ἑστίην κατοικεῦσιν
καὶ θεαί, πάτερ Παίηον· ἵλεῳ δεῦτε
τοῦ ἀλέκτορος τοῦδ' ὄντιν' οἰκίης τοίχων
κήρυκα θύω, τἀπίδορπα δέξαισθε.

Soweit das erste Hauptstück. Man könnte zweifeln, wie die hier ausgesprochene Bitte an die Gottheit zu bezeichnen ist. Man erwartet ja das einfache Gebet einer Frau aus dem Volke, aber wenn man auf die Sprache achtet, so bemerkt man, daß vielmehr die sakralen Formeln zur Anwendung kommen, die für die offizielle Anbetung durch den Ritus festgesetzt waren. Auch veranlaßt die metrische Gestaltung hier und da Anklänge an die poetische Form solcher Anrufungen, an den Hymnus. Es ist also ein von hymnenartigen Elementen durchsetztes Gebet. Wir wissen jetzt durch die Arbeiten von Fr. Adami[2] und C. Ausfeld[3], nach welchem Schema die Hellenen ihre Gebete und ihre Hymnen aufbauten; es wird uns nicht befremden, dieses Schema auch bei Herondas wiederzufinden.

[1] Als kritische Ausgabe ist die dritte *Editio minor* von O. Crusius zugrunde gelegt. Auch die erklärenden Bemerkungen desselben Gelehrten (*Untersuchungen zu den Mimiamben des Herondas* S. 80 ff.) und von R. Meister (*Die Mimiamben des Herodas* S. 702 ff.) werden im folgenden öfter herangezogen.

[2] *De poetis scaenicis graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, Jb. f. Philol. Suppl. XXVI, 215 ff.

[3] *De Graecorum precationibus quaestiones*, Jb. f. Philol. Suppl. XXVIII, 505 ff.

Die beiden Hauptbestandteile des Gebetes sind die Anrufung und die Bitte. Eine Anrufung ist nötig, denn nach menschlicher Weise denkt sich der Betende den Gott, zu dem er redet, in weiter Ferne; er muß gerufen werden, damit er komme, um zu hören, was man ihm sagt, um zu sehen, wo er helfen soll. Von einer solchen ἐπίκλησις ist hier nur ein schwaches Rudiment in v. 11 ἵλεῳ δεῦτε geblieben; das Gewöhnlichere wäre ἔλθετε oder φάνηθι.[1] Da die Epiphanie des Gottes, wenn er zürnend naht, den Gläubigen Verderben bringt, so betet man, daß er freundlich und gnädig erscheinen möge. Hier ἵλεως, weiter unten (v. 82) εὐμενής: beides so recht Worte der sakralen Sprache (Ausfeld 538). Aber die Bitte zu kommen wird nur ganz leise gestreift: die Gottheit ist ja gegenwärtig in ihrem Kultbilde.[2] So kommt es, daß im Anfange des Gebetes der Gruß χαίροις vorangeschickt wird, den man nur an offenbar gegenwärtige Götter und Menschen zu richten pflegt. Auch das ist eine alte Formel der Epiklesis; fast alle Hymnen, die unter Homers Namen gehen, beginnen mit ihr das abschließende Gebet: καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, ἄναξ, λίτομαι δὲ σ' ἀοιδῇ heißt es dort im Hymnus an Asklepios (XVI; weitere Beispiele bei Adami 236). Nur verwendet Herondas nicht den Imperativ χαῖρε, sondern den Optativ χαίροις: so weit hat sich der Gott über den Menschen hinausgehoben, daß ihm gegenüber nicht mehr der Befehl, sondern nur der Wunsch gestattet ist. Mit diesem χαίροις beginnt das Gebet, es folgt der Name des Gottes. Welche Wichtigkeit die richtige Nennung des Gottesnamens im Gebet hatte, muß man bei A. Dieterich (Mithrasliturgie S. 110ff.) nachlesen. Er lautet in diesem Gedichte durchweg Paieon, nicht Asklepios; das muß seinen kultischen Grund haben, „es wird gleichsam der Ehrentitel statt des Eigennamens ge-

[1] Adami 234f., Ausfeld 516; zu δεῦτε Adami 221.

[2] Zur Gleichsetzung von Bild und Gott s. L. Radermacher in der Festschrift für Th. Gomperz S. 4 des S. A.

setzt".[1] Zu dem Namen selbst tritt ein Beiwort, durch welches das Verhältnis des Gottes zu seinem Diener festgelegt wird: es kommt dadurch die schuldige Verehrung des Gläubigen zum Ausdruck, und durch die Betonung der menschlichen Abhängigkeit wird das Wohlwollen des Gottes geweckt. Asklepios heißt auch hier *ἄναξ* mit einem Worte der alten Kultsprache. Wie sehr man gerade dies Wort als sakral und deshalb in seinen Verbindungen unveränderlich empfand, zeigt v. 18, wo *ὦ ἄναξ* mit Hiatus gesetzt ist (Meister 780). Doch ist die Vorstellung von dem strengen Herrscher nicht durchweg festgehalten, v. 11 ist er der „Vater Paieon", wie das dem gütigen Charakter des Heilgottes mehr zusagt; zu dieser Anrufung der Gottheit s. Dieterich, Mithrasliturgie S. 141 Anm.

Dem Namen folgt die Aufzählung der Kultorte, an denen Asklepios zu weilen pflegt. Trikka steht voran, es ist für Herondas der Ursprungsort des Asklepioskultes, von dort aus hat der Gott erst Kos und Epidauros besiedelt (*ᾤκηκας* v. 2). Und zwar ist Kos unmittelbar von Trikka aus begnadet worden, nicht erst durch Vermittelung von Epidauros, das auch hier erst an dritter Stelle genannt wird: *χὠσκλήπιος κῶς ἦλθεν ἐνθάδ' ἐκ Τρίκκης* läßt Herondas seinen Battaros (II, 97) sagen.[2] Das hier gebrauchte Verbum *μέδεις* ist Gemeingut der Hymnensprache, gewöhnlich im Partizipium *μέδων* verwendet (Adami 241), aber auch als Verbum finitum eines Relativsatzes: *Πόσειδον, ὃς . . . γλαυκᾶς μέδεις ἁλός* sagt Aristophanes Ra. 665 in der Travestie eines sophokleischen Hymnus (TGF² n. 342). Adami hat vermutet (S. 230), daß diese Aufzählung der Kultstätten in älterer Zeit den Zweck gehabt habe, den Gott durch die große Zahl der Orte seiner Ver-

[1] Usener, *Götternamen* 154 Anm. 18. Zur Vermeidung des Namens Asklepios haben nicht etwa metrische Gründe geführt; er steht Herond. II, 97.

[2] Über das wirkliche Verhältnis dieser Kultstätten s. Thrämer bei Pauly-Wissowa II, 1671. Nur für eine wissenschaftliche Konstruktion hält die Angabe des Herondas L. Kjellberg, *Asklepios*, Sprakvetensk. Sällsk. förhandlingar, Upsala 1894—97, S. 8 des S. A.

ehrung zu erfreuen und zu preisen; später habe man damit die Gegenden nennen wollen, in denen der Gott vermutlich weilt, von denen er hergerufen werden muß. Von diesen beiden Motiven enthält aber das zweite die viel rohere, primitivere Vorstellung vom Wesen der Gottheit, man wird also doch wohl sie als die ältere bezeichnen müssen, auch wenn sie zufällig nur in jüngeren Hymnen belegt ist; es ist der Rest eines Götterzwanges, einer *evocatio*. Bei Herondas findet sich bereits die hieraus abgeleitete, verblaßte Anrufung: „Herrscher Paieon, der du Herr bist zu Trikka."

Nach dem Gotte selbst, zu dem man betet, wird auch seiner Angehörigen gedacht, zunächst der göttlichen Eltern, von denen er abstammt, Apollon und Koronis. Auch das ist allgemeine Gepflogenheit der Hymnen (Adami 226), ebenso wie die nun folgende Erwähnung der Deszendenz des Gottes, der Töchter Panake, Epio und Ieso, der Söhne Podaleirios und Machaon. Eine besondere Ehrenstellung nimmt Hygieia ein, die der Gott „mit der Rechten berührt". Daß dies keine übertragene Redewendung ist, sondern sich auf die tatsächliche Gruppierung des Kultbildes bezieht, hat Crusius gesehen. Man darf daran erinnern, daß wir noch den Rest der Replik einer solchen Zusammenstellung — die Rechte des Asklepios berührt Hygieia — im Museo Chiaramonti besitzen.[1] Die bevorzugte Stellung, in der Hygieia bei Herondas erscheint, hat daran denken lassen, daß der Dichter sie als Gattin des Asklepios aufgefaßt haben wollte (Preller-Robert, Griech. Myth. I, 526[5]; Usener, Götternamen 165): doch hat neuerdings Ed. Thrämer (Roscher, Myth. Lex. III, 1488) darauf hingewiesen, welche starke Abweichung dies sein würde von der gewöhnlichen Genealogie, die Hygieia nur als Tochter des Asklepios

[1] Helbig, *Führer durch die Sammlungen* I[2] S. 66 Nr. 123. Leider ist, wie W. Amelung mir freundlichst schreibt, die Arbeit der Statue nicht derart, daß man Rückschlüsse auf die Entstehungszeit des Originals ziehen kann.

kennt. Wohl ist es richtig, daß wir gerade an der Stelle des Hymnus, wo Hygieia genannt wird, die Gattin des Gottes zu finden erwarten, aber es befremdet doch nicht, wenn eine Tochter so aus der Schar der übrigen Kinder herausgehoben wird, sobald sie in dem Kultbilde, das die Frauen adorieren, als Tochter mit dem Vater vereinigt war. Das scheint aber wirklich der Fall gewesen zu sein; wenigstens sind in der Statue Chiaramonti der Göttin jungfräuliche Formen gegeben worden. Hygieia ist übrigens die einzige, die neben Asklepios im Bilde dargestellt ist; die übrigen Gotteskinder besitzen nur *βωμοί* (v. 5). Man möchte hierunter doch wirkliche, im Vorhof des Tempels aufgestellte Altäre verstehen, nicht „Statuenbasen".[1]

Den Abschluß der eigentlichen Invocatio macht die Anrufung aller *θεοὶ συνέστιοι*. Durch sie wird vermieden, daß irgendein Gott oder eine Göttin sich zurückgesetzt fühlen konnte. Man wußte ja, wie furchtbar Artemis dem Oineus gezürnt hatte, weil er vergessen hatte — *ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν*, Il. IX, 537 — sie zum Opfer zu laden: so rief man denn am Schlusse des Gebetes noch einmal die Nebengötter in einer Kollektivformel an, die alle ohne Ausnahme umfaßte. Ein solcher Zusatz findet sich namentlich in volkstümlichen Gebeten; zu der von Crusius herangezogenen Parallele *Δάματρι Κούρᾳ Πλούτωνι θεοῖς τοῖς παρὰ Δάματρι ἅπασι καὶ πάσαις* kann man vielleicht noch den Papyrus der Artemisia fügen (Def. tab. Att. p. XXXI): *ὦ δέσποτ' Ὀσίραπι καὶ θεοὶ οἱ μετὰ τοῦ Ὀσιράπιος καθήμενοι*. Ähnlich betet bei Vergil der fromme Äneas (VI, 64): *Phoebe . . . dique deaeque omnes*. Weitere Beispiele findet man bei E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer, Studien des klass. Alt. 141.

Vielleicht gibt uns diese Schlußformel auch noch die Antwort, warum neben dem Hauptgotte auch seine Eltern und Kinder angerufen wurden. Adami meint (S. 226), man rühme

[1] So Meister 703. *βήματα* Crusius.

zur größeren Ehrung die Vornehmheit der Abstammung, die Trefflichkeit der Erzeugten. Das ist auch für eine spätere Zeit, in der Beiworte wie *εὔπαις* für Asklepios (Aristoph. Plut. 639) auftauchen, sicher richtig, aber doch scheint dies erst eine ethische Vertiefung der ursprünglichen roheren Vorstellung gewesen zu sein, daß man, wenn man einen aus der Göttersippe zum Opferschmaus lädt, nicht die übrigen Angehörigen auslassen kann, ohne sie zu kränken und ohne ihren Zorn auf sich herabzuziehen.

Bei der Formelhaftigkeit des rituellen griechischen Gebetes ist es nicht wunderbar, daß die Anrufung des Asklepios, wie sie Herondas gibt, in ihren Einzelheiten zusammentrifft mit sonstigen poetischen Invokationen des Heilgottes.[1] So erscheint der Gott als Herrscher Paieon, als Sohn des Apollo und der Koronis CIA III, 171:

ἔγρ(εο) Παιήων Ἀσκληπιέ, κοίρανε λαῶν,
Λητοΐδου σεμνῆς τε Κορωνίδος ἠπιόφρων παῖ.

Seine Kinder werden genannt CIA III, 171b v. 14ff.:

τοῦ δ' ἐγένοντο κόροι Ποδαλείριος ἠδὲ Μαχάων ...
ἠδ' Ἰασὼ Ἀκεσώ τε καὶ Αἴγλη καὶ Πανάκεια,
Ἠπιόνης [θύγατρες σὺν] ἀριπρέπτῳ Ὑγιείᾳ.

CIA III, 171c (Fairbanks S. 109) ist im selben Schema gehalten: *Παιᾶνα κλυτόμητιν ἀείσατε* heißt's zu Eingang, dann aber werden auch Eltern und Söhne, Gattin und Töchter gepriesen; v. 14 lautet *χαῖρέ μοι, ἵλαος δ' ἐπινίσεο ἀμετέραν πόλιν.* Die Kultstätten endlich finden wir aufgeführt am Schlusse der Theriaka des Andromachos v. 169ff. (Ideler, Phys. et med. gr. min. I, 143):

ἵλήκοις, ὅς τήνδε μάκαρ τεκτήναο Παίων
εἴτε σε Τρικκαῖοι, δαῖμον, ἔχουσι λόφοι
ἢ Ῥόδος ἢ Βουρίννα καὶ ἀγχιάλη Ἐπίδαυρος.

Auch diese letzte, starke Übereinstimmung wird man sich leicht aus dem Schematismus derartiger Anrufungen erklären,

[1] Jetzt zusammengestellt von A. Fairbanks, *A Study of the Greek Paean*, Cornell Studies in Class. Phil. XII 1900.

und es wird nicht nötig sein, etwa für Herondas und Andromachos als gemeinsame ältere Quelle einen verschollenen Hymnus auf Asklepios anzunehmen, wie das G. Knaack wollte (Philol. LIII 1894, 756). Will man an literarische Zusammenhänge denken, so stelle man frg. 1 des Iambographen Ananios hierher, den der Hinkiambendichter Herondas wohl gekannt haben wird:

Ἄπολλον, ὅς που Δῆλον ἢ Πυθῶν' ἔχεις
ἢ Νάξον ἢ Μίλητον ἢ θείην Κλάρον,
ἵκευ κατ' ἱρά.

Gegenüber der langen Epiklese von 11 Versen wird die eigentliche Bitte bei Herondas sehr kurz in zwei Zeilen abgemacht: „nehmt das Opfer gnädig an" — *δέχεσθαι* ist wieder eins der ständigen Worte des Darbringungsgebetes (Ausfeld 530). Sie bringen einen Hahn dar: das Hahnenopfer an Asklepios bei glücklicher Genesung ist durch die letzten Worte des Sokrates berühmt geworden[1]: es war aber bei dem geringen Werte des Opfertieres das Vorrecht ärmerer Leute. Wenigstens hat sich bei Lukian Zeus einmal sehr geärgert über die *σμικρολογία* eines reichen Mannes, ὃς *ἑκκαίδεκα θεοὺς ἑστιῶν ἀλεκτρυόνα μόνον κατέθυσε* (Iup. Trag. 15). So ist sich denn auch bei Herondas die Spenderin der Bescheidenheit ihrer Gabe bewußt: nicht als ganze Mahlzeit, sondern nur als *ἐπίδορπα* sollen die Götter den Hahn annehmen. Als solche pflegte man Geflügel zu geben; so zitiert Athenäus (XIV, 664E) aus dem Kyniker Menippos die Worte *περιεφέρετο περδίκεια ὀλίγα καὶ χήνεια ὀπτά* und setzt hinzu *τὸ δὲ τοιοῦτον δεῖπνον οἱ μὲν Ἀττικοὶ προσηγόρευον ἐπιδόρπισμα.* Auch bei Petron (c. 69) erscheinen als *epidipnis* Krammetsvögel. „Die Götter mögen den Hahn als Nachtisch annehmen": aus diesem Gebet klingt uns noch deutlich die primitive Anschauung entgegen, daß die Götter das Opfer wirklich verzehren — es ist das alte Rufen zur Teilnahme am Opferschmaus (Ausfeld 530).

[1] Weiteres s. bei L. Deubner, *De incubatione* S. 46.

Aber die Sprecherin fährt fort in ihrer Entschuldigung, v. 14 ff.:

οὐ γάρ τι πολλὴν οὐδ' ἕτοιμον ἀντλεῦμεν,
ἐπεὶ τάχ' ἂν βοῦν ἢ νενημένην χοῖρον
πολλῆς φορίνης κοὐκ ἀλέκτορ' ἵητρα
νούσων ἐποιεύμεσθα, τὰς ἀπέψησας
ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας.

Hier fällt zu Beginn die Sprecherin in ihre eigentliche Alltagssprache; das zeigt namentlich die erste Zeile, auf deren sprichwörtlichen Charakter Crusius aufmerksam gemacht hat. Stier und Schwein sind auch sonst gerade dem Asklepios genehme Opfertiere[1]: sie gelten als Dank für Heilung, als ἵητρα, wie der kultische Ausdruck lautet. Mit der Schilderung des Heilwunders selbst kehrt die Gebetssprache wieder, „die milden Hände hast du aufgelegt und die Krankheiten weggewischt". Die χεῖρες ἤπιαι sind dem Asklepios eigen; das sog. Etymologicum Magnum weiß von seinem Beinamen Ἤπιος ἀπὸ τῆς τῶν χειρῶν ἠπιότητος (S. 434, 17). Reiche Literatur über die heilende Kraft dieser Gotteshände hat E. Maaß in seinem Programm *De Aeschyli supplicibus* zusammengetragen (Greifswald 1890/91, S. XX); er weist darauf hin, daß sich der Glaube an ihren Segen bei Indern und bei Germanen findet und sich, unterstützt durch das Neue Testament, gehalten hat bis in die Neuzeit. Andere Belege stehen bei C. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, S. 323 ff., der jedoch eine Erklärung dieser und verwandter Erscheinungen nicht gibt. Will man eine solche versuchen, so muß man die noch in der Sprache erkennbaren Vorstellungen ganz eigentlich fassen. Wie bei allen Körperteilen, denen ein bestimmter Aberglaube anhaftet, liegt auch hier eine primitive Anschauung zugrunde, die aus unvollkommener Kenntnis der Natur in dem einzelnen Gliede besondere, vom Ganzen unabhängige Kräfte wirken sieht. Sie schreibt der mächtigen

[1] Deubner a. O. 40 f.

Dienerin des Menschen Selbständigkeit in derselben naiven Weise zu, wie es heute noch die Kinder tun, die ihre Hände lange Zeit als besondere Wesen behandeln. Die Kräfte, die in einem solchen Wesen vorhanden sind, können zum Guten oder zum Bösen gebraucht werden, sie können Segen oder Unsegen stiften. Daß die Römer bei plötzlich auftretender Krankheit zunächst wirklich nur an die Wirkung einer Hand dachten, beweist die Erzählung Petrons (c. 63) von dem vorwitzigen Kappadokier, der für seine Verwundung der Striga gestraft wird: *illum tetigerat mala manus.* Dazu zitiert Friedländer in seinem Kommentar S. 291 das Grabepigramm bei Orelli 2486 (jetzt in Buechelers Anthologie Nr. 987 = CIL VI, 19747):

eripuit me saga manus crudelis ubique
cum manet in terris et nocit arte sua.

Auch im griechischen Glauben bringt die Berührung von der Hand eines unheimlichen Wesens Krankheit (Xenoph. Ephes. V 7,8 von einem Gespenst *με ἔπληξε ... κατὰ τοῦ στήθους καὶ νόσον ταύτην ἔλεγεν ἐμβεβληκέναι*), wie anderseits die Handauflegung des Gottes Segen und Genesung: Cheiron ist ihnen „der Gott der schmerzmildernden kunstgewandten Hand".[1] Maaß hat (a. O. S. XX f.) mit Recht auf Theokrit XXIV, 6 ff. hingewiesen:

6 *ἁπτομένα δὲ γυνὰ κεφαλᾶς μυθήσατο παιδῶν·*
9 *'ὄλβιοι εὐνάζοισθε καὶ ὄλβιοι ἀῶ ἴδοιτε.'*

Dieselbe doppelte Bedeutung der Hand ist, wie im Griechischen, so im Alten Testament deutlich erkennbar. Schwer lastet die Hand des Herrn auf seinen Feinden: *καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ κυρίου ἐπὶ Ἄζωτον ... καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλη* (1. Sam. 5,6); *ἡ χείρ σου ἔθνη ἐξωλόθρευσε* (Ps. 43,3). Anderseits findet sich die Handauflegung zum Segnen bereits bei Jakob, als er die Söhne Josephs segnet (Gen. 48). Soll

[1] Usener, *Götternamen* S. 157.

eine größere Menge Volkes gesegnet werden, so tritt an Stelle der Auflegung der Hände das Handaufheben[1] bereits im Alten Testament: *καὶ ἐξάρας Ἀαρὼν τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν λαὸν εὐλόγησεν αὐτούς* (Lev. 9,22). Durch Vermittelung des Neuen Testamentes (Luc. 24,50) hat sich sodann dieser Gestus noch heute als kirchlicher Segen erhalten. Daneben gibt es noch einen zweiten Manualsegen, der hier mit einem Worte gestreift sei.[2] Wenn der Papst den Segen erteilt — gerade jetzt sieht man vielfach Bilder mit dem ersten Segen Pius' des X. — so geschieht dies mit den ausgestreckten drei Fingern der nach außen gekehrten rechten Hand, der vierte und fünfte Finger sind eingezogen.[3] Auch diese Gebärde ist uralt, wir finden sie bereits in der alten christlichen Kunst, namentlich bei Christus und Petrus[4]: sie zeigen aber auch schon die Bronzehände des ausgehenden heidnischen Altertums, in denen O. Jahn Amulette erkannt hat (Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1855, S. 53); die Bedeutung dieser Bewegung ist also eine apotropäische. Das hat man damals auch noch gewußt; Beweis dafür ist der 17. Brief Augustins: *quorum daemonium infestissimum civibus porrectis tribus digitis contra collocata statua humana comprimeret.* Auch das zeigt, welcher Art Glauben sich an die Gewalt der menschlichen Hand heftete.

Es ist wohl verständlich, wie der Segen, den die Berührung mit der Hand göttlicher Wesen bringt, besonders bei den göttlichen Ärzten hervorgehoben wird. So ist es bei Asklepios, so bei Christus.[5] Von hier aus überträgt sich die

[1] Riehm-Bäthgen, Handwörterbuch des biblischen Altertums unter *Handauflegung.*

[2] Ich gehe auf diesen Gestus nicht tiefer ein, da er auch im Schwurritual vorkommt, für das uns eine zusammenhängende Darstellung von L. Deubner versprochen ist.

[3] Es ist der sog. „lateinische Segen", s. F.X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer I, 645.

[4] Kraus ebenda II, 21 und 608 ff.

[5] Die Stellen des N. T. sind oft gesammelt, z. B. bei Herzog-Hauck, Realenc. f. prot. Theol. unter *Handauflegung.*

gleiche Kraft auch auf ihre Jünger: die Apostel heilen durch Handauflegung (Acta 28,8 u. ö.), und von dem Jünger Äskulaps sagt Solon (frg. 12,61 Hiller-Crusius):

τὸν δὲ κακαῖς νούσοισι κνπώμενον[1] ἀργαλέαις τε
ἁψάμενος χερσῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ.

Eine Besonderheit ist es, daß Asklepios bei Herondas, als er den Kranken berührt, die Seuchen „wegwischt". So kann der Arzt eigentlich nur äußerlich zutage tretende Dinge entfernen, Schweiß, Blut oder Eiter; gerade der Einfluß auch auf innere Gebresten zeichnet Gottes Hand vor der sterblichen aus, bei Jesus ebenso wie bei Asklepios. Wenn Ovid nach griechischem Vorbild schildert, wie Demeter den Triptolemos zur Unsterblichkeit vorbereitet und dabei sagt (F. IV 551) *terque manu permulsit eum*, so wird man dies nach dem hier Bemerkten so deuten dürfen, daß durch dies Bestreichen die Sterblichkeit „abgewischt" werden soll. Ähnlich hatte Varro erzählt (Sat. Men. Frg. 560 Buech.), daß Empedotimos die Möglichkeit, Verborgenes zu schauen, erlangt hatte *mortali aspectu deterso*.

Es ist merkwürdig, mit welcher Anschaulichkeit diese Frau von dem Heilwunder des Asklepios redet: es ist, als ob sie es mit leiblichen Augen gesehen hätte. Und allerdings ist die Vorstellung, daß der Götterarzt selbst den Kranken heimsucht und ihm durch Berührung mit der Hand die Gesundheit wiedergibt, damals Glaubenssatz gewesen. Das lehren uns vor allem die bildlichen Darstellungen solcher Szenen, die zum Danke für derartige Heilungen in alter Zeit dargebracht worden sind. Aus der großen Zahl dieser Reliefs kommen hier namentlich die athenischen in Betracht, die J. Ziehen zusammengestellt hat (Ath. Mitt. XVII 1892, 229ff.): sie alle zeigen den Gott, wie er zu dem Kranken tritt, der auf seiner Kline ausgestreckt ist. Entweder ist der Götterarzt selbst, oder in seinem Auftrage ein Diener der Heilkunst beschäftigt,

[1] So bietet die Überlieferung. Es ist nicht nötig, mit Lobeck *κακούμενον* einzusetzen.

die Hand auf das Haupt des Kranken zu legen (S. 234, Abb. 4), vielleicht stellt die Handbewegung der Abbildung S. 232 das „Wegwischen" der Krankheit dar.

Wenn nun die Betende bei Herondas fortfährt v. 19:

ἐκ δεξιῆς τὸν πίνακα, Κοττάλη, στῆσον
τῆς Ὑγιείης,

so ist hiernach klar, was auf diesem Pinax dargestellt war: die Epiphanie des Heilgottes bei dem nunmehr Genesenen. Zum Ruhm und Preis des Asklepios läßt man durch Künstlerhand den Moment festhalten, in dem seine Allmacht sich offenbart. Eine solche Auffassung ist erst in verhältnismäßig junger Zeit möglich, wo die Anschauung vom Wesen der Götter eine reinere geworden ist. Primitiveres Denken zeitigt den Brauch, Abbilder der kranken Glieder zu opfern: die Krankheit offenbart dem Menschen, daß ein Gott den betroffenen Körperteil besitzen will — nun wird er mit dieser ablösenden Kopie in schlechterem Material zufrieden sein und das dem Menschen kostbare Original verschonen. Auch solche Weihgeschenke sind vielfach gefunden worden; eine Zusammenstellung steht bei A. Giesecke in der Leipziger Ausgabe von Theophrasts Charakteren 1897, S. 171; anderes findet man in Helbigs Führer II², S. 484 unter Votivhände, Votivfüße. O. Rubensohn, Ath. Mitt. XVII, 225ff. gibt die entsprechenden Anatheme von Paros; den neuesten Fund dieser Art — ein paar Ohren aus Marmor — beschreibt A. Besset BCH XXV, 325. Es ist allbekannt, daß dieser Brauch heute noch nicht ausgestorben ist:

„Wer eine Wachshand opfert,
Dem heilt an der Hand die Wund,
Und wer einen Wachsfuß opfert,
Dem wird der Fuß gesund."

Aber auch der Brauch der *πίνακες* hat sich durch das Mittelalter hindurch gehalten bis auf die Jetztzeit: jeder erinnert sich der kleinen Holztafeln mit Darstellungen von wunderbaren Rettungen aus allerhand Nöten, etwa aus Krankheit und

Feuersbrunst, wie sie sich in den Kirchen des Südens so häufig finden. Sie sind dem Christentum außer durch den Asklepioskult übermittelt worden durch die Neptuntempel (Hor. Carm. I, 5, 13 mit Komm.) und den Isiskult (Iuv. XII, 27 mit Schol.). Wollte man der Rettung ganz sicher sein, so mußte man die Aufstellung solcher *πίνακες* in der Gefahr geloben, Cicero sagt von Samothrake (de nat. deor. III, 89): *nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint?* So mögen denn auch die Frauen des Herondas die Tafel während der Krankheit der Ihrigen gelobt haben, nun lösen sie das Gelübde ein. Sie bedarf keiner längeren Erwähnung im Gebete, da ja ihre Darstellung, vielleicht durch eine Weihaufschrift erläutert, für sich selbst spricht. Ein Relief in Marmor wird der *πίναξ* nicht gewesen sein, kaum eine Tontafel, sondern, wie es ärmeren Leuten geziemt, ein billiges Holz, schlicht bemalt.

Die Verse 20—78 nimmt bei Herondas die *ἔκφρασις* der Kunstwerke ein; sie ergibt für die religiösen Bräuche damaliger Zeit nur eine Einzelheit über den Zutritt zum Heiligtum, die hier vermerkt sei. Die Frauen können den Naos, der verschlossen ist, zunächst nicht betreten. Das wird in v. 55 geändert:

ἡ θύρη γὰρ ὥικται
κἀνεῖθ' ὁ παστός.

Über die Bedeutung der letzten Worte ist viel gemutmaßt worden, was hier nicht wiederholt werden soll. Man erwartet eine zweite, dem Öffnen der Tür parallel gehende Handlung, durch die das ungehinderte Betreten des Tempels erst völlig möglich wird. Welcher Art diese Handlung war, ist nicht ohne weiteres verständlich, da *ἀνίημι* sowohl wie *παστός* verschiedene Bedeutung haben können. Letzteres heißt gewöhnlich „Gemach" oder „Tempel", aber auch „Teppich", „Vorhang" (Poll. III, 37), *ἀνίημι* entweder „nach oben senden" oder „loslassen", „überlassen", „gestatten". Von diesen Bedeutungen paßt „loslassen" überhaupt nicht, zu „überlassen, gestatten" würden wir nach den zahlreichen Analogien noch

einen Dativ erwarten. Es bleibt also für das Verbum nur die Bedeutung „nach oben senden“: dann aber kann unter dem Substantivum nur der „Vorhang“ verstanden sein. Der Asklepiostempel hatte also, wie die italienischen Kirchen vielfach heute noch, hinter der Tür einen Vorhang, der gleichsam einen zweiten Abschluß bildete. Für gewöhnlich schob man ihn beiseite, wenn man die Cella betreten wollte; bei besonderen Gelegenheiten wurde er in die Höhe gezogen und damit der Eintritt in den Tempel ganz freigegeben.

Als Opfertier haben die Frauen dem Asklepios einen Hahn dargebracht. Dieser ist inzwischen, ohne daß es besonders erwähnt würde, dem Tempeldiener abgeliefert worden, der zu ermitteln hat, ob das Opfer dem Gotte genehm ist. Nun verkündet er das Ergebnis, v. 79—81:

κάλ' ὑμιν, ὦ γυναῖκες, ἐντελέως τὰ ἱρὰ
καὶ ἐς λῷον ἐμβλέποντα· μεζόνως οὕτις
ἠρέσατο τὸν Παιήον', ἤπερ οὗν ὑμεῖς.

Der Hahn ist geschlachtet, er hat an und in seinem Leibe kein auffälliges Zeichen (P. Stengel, Griech. Kultusalt.[2] 107): der Gott hat somit das Opfer gnädig angenommen. *Τὰ ἱερὰ καλά*, sagt der Neokoros: das *καλλιερεῖν* ist eingetreten. Das Beschauen des Opfertieres wurde vielfach als eine Art Erforschung der Zukunft angesehen (Stengel a. O. S. 55), und so kann an die Verkündigung des Ausfalles der Opfer gleich eine Prophezeiung geknüpft werden: „das Opfer schaut nach Gutem aus“ d. h. „verkündet euch Gutes“.[1] *Λῷον* ist sakrales Wort, wie sein Vorkommen in der Orakelsprache beweist; als Beispiel genüge Dittenberger Syll. Inscr. graec.[2] 795: *ἱστορεῖ Νικοκράτεια, τίνι θεῶν θύουσα λώϊον καὶ ἄμεινον πράσσοι καὶ τᾶς νόσου παύσαιτο.* Die Feststellung des *καλλιερεῖν* erscheint häufiger mit einem prophetischen Segenswunsche, wie hier, formelhaft verbunden, so in dem pseudodemosthenischen Proömium LIV: *γέγονε καλὰ καὶ σωτήρια ταῦθ' ὑμῖν τὰ ἱερὰ . . . δέχεσθε οὖν παρὰ τῶν*

[1] Nicht „läßt größere Opfergaben erhoffen“, Meister 727, 729.

θεῶν διδόντων τἀγαθά und ganz ähnlich der *Μικροφιλότιμος* bei Theophrast (Char. XXI, 11): *ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐθύομεν . . . τὰ Γαλάξια*[1] *καὶ τὰ ἱερὰ καλά, καὶ ὑμεῖς δέχεσθε τὰ ἀγαθά.* Bei den Römern gaben die Haruspices ihren Bescheid über das Opfer in ganz ähnlichen Formeln; beim Auszug des Heeres hieß es z. B. *laeta exta fuisse et prolationem finium victoriamque et triumphum portendi.*[2]

Daß die Worte des Opferdieners *μεξόνως . . . ὑμεῖς* formelhaft sind — schon das fast immer sakral gebrauchte *ἀρέσκειν τινά* führt darauf — hat Meister gesehen: sie wurden wohl bei jeder Darbringung gesprochen. Man kann zweifeln, ob mit dieser, bei einer so geringen Gabe übertrieben klingenden Formel von dem Dichter ein komischer Effekt gesucht wird, oder ob Asklepios damit sagen will, daß er mehr auf die Gesinnung des Gebers als auf die Größe der Gabe sieht — dieser Gedanke ist älter als Herondas (Ausfeld 535 f.). Jedenfalls soll der Gott den Opfernden um ihrer Gabe willen gnädig sein; der Tempeldiener betet, v. 82 ff.:

ἰὴ ἰὴ Παίηον, εὐμενὴς εἴης
καλοῖς ἐπ' ἰροῖς ταῖσδε κεἴ τινες τῶνδε
ἔασ' ὀπνιηταί τε καὶ γενῆς ἄσσον.
85 *ἰὴ ἰὴ Παίηον· ὧδε ταῦτ' εἴη.*

Es ist eine Anrufung, die als Besonderheit das mit Hiatus wiederholte *ἰή* vor dem Namen des Gottes Paieon aufweist. Ursprünglich war es ein lauter Ruf, der des Fernweilenden Aufmerksamkeit erregt und ihn herbeizieht, ein Schrei derselben Art wie *ἰώ* etwa in *ἰὼ ἰὼ θεοὶ θεαί τε* (Äsch. Sept. 86) später wird *ἰή* mit *Παιάν* zu einem kultischen Namen vereint der in den meisten Asklepioshymnen erscheint: *Ἰεπαιᾶνα θεὸν ἀείσατε* beginnt Isyllos (v. Wilamowitz, Philol. Unters. IX, 13). Hier soll Paieon das Opfer der Frauen gnädig annehmen

[1] So verbessert durch v. Wilamowitz (*Lesebuch* 305) für *γὰρ ἄξι*

[2] Die Belege stehen bei Wissowa, *Religion und Kultus d Römer* 473.

diese Worte decken sich fast völlig mit dem Gebet der Lysistrate (Aristoph. 204):

τὰ σφάγια δέξαι ταῖς γυναιξὶν εὐμενής.

Des Gottes Gnade soll sich aber nicht nur auf die Opfernden selbst erstrecken, sondern auch auf ihre Gatten und die Geschlechtsgenossen. Der Gottheit gegenüber ist der antike Mensch eins mit seiner Sippe; überhaupt ist ja damals der einzelne viel mehr nur ein Teil seines Geschlechtes, als in der Gegenwart. Wie bei Herondas der Segen sich auf die Angehörigen überträgt, so erbt sonst der Fluch, in Hellas ebenso wie in Palästina, wo Jahve die Sünden der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied und wiederum Barmherzigkeit tut an vielen Tausenden (Exod. 20, 5). So richtet sich denn auch der Fluch der Griechen vor allem auf die Vernichtung des Geschlechtes[1], der Segenswunsch[2] und das Gebet[3] auf dessen Fortbestehen und Gedeihen. Doch ist der Brauch, die Übertragung von Fluch und Segen durch ein besonderes Gebet zu wünschen, erst jünger; ursprünglich findet eine solche wie bei einer Krankheit ganz von selbst statt. Für die spontane Ansteckung des Fluches sind einige Stellen gesammelt Def. Tab. Att. praef. Xa; für die selbstverständliche Ausdehnung des Segens darf man vielleicht auf Hesiod verweisen, Op. 225 ff.:

οἳ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν . . .
(τοῖσι) τίκτουσιν . . . γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσιν.

Aus einem Segen, wie ihn Hesiod auffaßt, mußte ein Wunsch entstehen, wie er bei Herondas ausgesprochen wird, sobald Weib und Kind nicht mehr ein bloßes Besitztum des Hausherrn sind, sondern auch als Menschen gewertet werden.

Das Gebet wird abgeschlossen mit einer Bekräftigungsformel *ὧδε ταῦτ' εἴη*, die dann im folgenden von den Frauen wiederholt wird. Wenn in einem Volke sich ein Priesterstand

[1] Z. B. in den *Dirae Teiorum* (Röhl IGA S. 135) *κεῖνον ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κείνου.* [2] E. Lasaulx, *Studien* 166 Anm. 46. Ausfeld 542 f.

ausbildet, dessen Vertreter als Mittler zwischen der großen Masse und der Gottheit die Gebete vorsprechen, muß die Gemeinde, soweit sie überhaupt noch am Gottesdienst teilnimmt, notwendig, sobald der Priester geendet hat, mit einem Bekräftigungswort bestätigen, daß sein Gebet wirklich aus ihrem Sinn gesprochen ist. Hieraus kann weiter der Modus entstehen, den wir hier finden: daß der Vorbeter auch diesen Abschluß vorspricht, damit die Gemeinde weiß, an welcher Stelle und mit welchen Worten sie einzusetzen hat. Aus dieser Schlußformel des Gemeindegebetes entwickelt sich leicht die Vorstellung, daß das Gebet überhaupt, also auch das ohne Vermittelung des Priesters gesprochene, mit einer Bekräftigungsformel schließen müsse. So schließt der Chor in des Sophokles König Ödipus v. 1097 sein eigenes Gebet mit den Worten: *ἰήιε Φοῖβε, σοὶ δὲ ταῦτ' ἀρέσαι εἴη.* Eine ähnliche Beteuerung im Gebet eines einzelnen ist vielleicht die Anrufung des Palamedes durch Apollonius von Tyana, in der Vita des Philostrat IV, 13: *Παλάμηδες ἐκλάθου τῆς μήνιδος, ἣν ἐν τοῖς Ἀχαιοῖς ποτ' ἐμήνισας, καὶ δίδου γίνεσθαι πολλούς τε καὶ σοφοὺς ἄνδρας. ναὶ Παλάμηδες, δι' ὃν λόγοι, δι' ὃν Μοῦσαι, δι' ὃν ἐγώ.*

Die genaueste Parallele für das *ὧδε ταῦτ' εἴη* des Herondas ist jedoch das hebräische אָמֵן, von den Septuaginta, wenn sie es übersetzen, mit *γένοιτο* wiedergegeben. Fast stets ist es die Bekräftigung der Gemeinde, die vorausgegangenem Priesterwort, sei es Fluch oder Segenswunsch, die Sanktion gibt, z. B. Deuteron. 27,15 ff. *καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς ἐροῦσι· γένοιτο*, und Neh. 5,13 *καὶ εἶπε πᾶσα ἡ ἐκκλησία· ἀμήν.*[1] Das Neue Testament hat dies Wort, das, als fremder Sprache angehörig, besondere Wirksamkeit verhieß, aufgenommen (s. Römer 1, 25), und so dient es noch heute in der Kirche als Bekräftigungsruf der Gemeinde; anderseits ist es aber auch, wie im Vaterunser, notwendig, um das Gebet des einzelnen abzuschließen.

[1] Weitere Stellen bei Riehm-Bäthgen unter *Amen*.

Mit ihrem „Amen“ verbinden die Frauen bei Herondas noch ein Gelübde: sie wollen, wenn ihnen die Gesundheit erhalten bleibt, mit Mann und Kind wiederkehren, um größere Opfer zu bringen; v. 86—88:

εἴη γάρ, ὦ μέγιστε, χὐγίη πολλῇ
ἐλθοιμεν αὖτις μέξον' ἢ' ἀγινεῦσαι
σὺν ἀνδράσιν καὶ παισί.

Mit diesem ganz allgemein gehaltenen, nicht streng formulierten Gelöbnis genügt die Sprecherin einem frommen Brauche, den der Komiker Plato bezeugt (Ath. XV, 677a, Kock CAF I, 164): *κἂν καλλιερῆτε, γλῶτταν ἀγαθὴν πέμπετε.*

Dem Danke für das *καλλιερεῖν* folgt der Opferschmaus, dessen Vorbereitungen wenigstens uns in den abschließenden Versen des Mimiambus beschrieben werden, v. 88—95:

Κοττάλη, καλῶς
τεμοῦσα μέμνεο τὸ σκελύδριον δοῦναι
τῷ νεωκόρῳ τοὔρνιθος, ἔς τε τὴν τρώγλην
τὸν πελανὸν ἔνθες τοῦ δράκοντος εὐφήμως,
καὶ ψαιστὰ δεῦσον· τἄλλα δ' οἰκίης ἔδρῃ
δαισόμεθα· καὶ ἐπὶ μὴ λάθῃ φέρειν, αὕτη,
τῆς ὑγιίης. λῶ[1] *πρόσδος· ἦ γὰρ ἱροῖσιν*
μέζων ἁμαρτίης ἡ ὑγίη 'στὶ τῆς μοίρης.

An dem Opferschmaus nimmt nach alter Vorstellung der Gott selbst teil; so dürfen denn auch seine Vertreter nicht übergangen werden, sondern müssen den zukommenden Anteil erhalten. Es sind ihrer zwei: einmal der Diener des Gottes und dann sein heiliges Tier. Der *νεωκόρος* bekommt das Hühnerbein: das entspricht, wie man schon öfter bemerkt hat, genau den rituellen Vorschriften, die uns die Inschriften von Kos überliefern, bei Paton and Hicks, Inscriptions of Cos Nr. 36b 3: *ὁ ἱερεὺς γέρη λαμβανέτω τοῦ ἱερείου ἑκάστου σκέλος καὶ τὸ δέρμα*, und 37, 22: *γέρη δὲ λαμβάνει τὸ δέρμα καὶ τὸ*

[1] Der Papyrus hat *Δωι*, was von erster Hand in *Λωι* verbessert ist. Mit Buecheler in seiner Ausgabe fasse ich dies als *λῶ*, „ich will“.

σκέλος, ἱεροποιοὶ δὲ τὸ σκέλος. Es mag bei Gelegenheit dieser augenfälligen Übereinstimmung betont werden, wie genau die *docta poesis* der Alexandriner die geltenden Rituale studiert hat: wir dürfen daher ihre Aussagen hierüber unbedenklich als urkundliches Material verwerten.

Sodann erhält die heilige Schlange das ihr zusagende Opfer, einen Kuchen, der ihr unter heiligem Schweigen in den Schlund geschoben wird. Bekannt sind die heiligen Schlangen des Asklepios aus Epidauros; von ihnen sagt Paus. II, 28, 1: *(δρακόντων γένος) ἐς τὸ ξανθότερον ῥέπον τῆς χρόας ἱεροὶ μὲν τοῦ Ἀσκληπιοῦ νομίζονται καί εἰσιν ἀνθρώποις ἥμεροι· τρέφει δὲ μόνη σφᾶς ἡ τῶν Ἐπιδαυρίων γῆ.* Von Epidauros ist eine solche Schlange nach Rom abgegeben worden, als dort der Asklepioskult begründet wurde (Ov. Met. XV, 623ff.): in ähnlicher Weise wird auch Kos zu seinem *δράκων* gekommen sein.[1]

Endlich geben die Frauen, wie die Worte *τἄλλα ... δαισόμεθα* beweisen, zu einem sakralen Zwecke auch noch *ψαιστά*[2] ab. Diese *ψαιστά* sind nach den Angaben der Lexikographen runde, kuchenartige Brote aus Gerstengraupe (*ἄλφιτα*), die man in Wein oder Öl eintauchte und so als Opfer darbrachte (Paus. bei Eustath. 1445, 58; lex. rhet. bei Bekker Anecd. 317, 26). Das Eintauchen in die Flüssigkeit konnte nur den Zweck haben, die trockenen Brote genießbar zu machen; *καὶ ψαιστὰ δεῦσον* heißt also „mache sie zum Genuß fertig". Aber wer soll sie verzehren? Der Neokoros nicht, denn er hat seinen Teil dahin; die Schlange auch nicht, denn dieser neue Befehl hängt mit dem vorhergehenden grammatisch nicht zusammen. Es bleibt nur übrig, sich als Empfänger dieser Schaubrote den Gott selbst zu denken. Daß er es ist, beweist die Schilderung, die Aristophanes von dem Treiben im Asklepieion gibt (Plut. 676ff.):

[1] Zum *πελανός* s. Stengel, *Kultusaltert.*[2] 89, zur Schlangenfütterung ebenda 90 und Buecheler zur Stelle.

[2] Die Belege zu *ψαιστά* und *ὑγίεια* sind in der Ausgabe von Crusius gesammelt.

ἔπειτ' ἀναβλέψας ὁρῶ τὸν ἱερέα
τοὺς φθοῖς ἀφαρπάζοντα καὶ τὰς ἰσχάδας
ἀπὸ τῆς τραπέζης τῆς ἱερᾶς. μετὰ τοῦτο δὲ
περιῆλθε τοὺς βωμοὺς ἅπαντας ἐν κύκλῳ
εἴ που πόπανον εἴη τι καταλελειμμένον.

Man wird aus dieser Stelle zu schließen haben, daß auch bei Herondas die Opferkuchen auf dem Altar oder dem heiligen Tische des Gottes niedergelegt worden sind, nur ist diese Deposition als selbstverständlich nicht besonders erwähnt.

Bevor die Frauen sich endgültig zum Schmause auf die οἰκίης ἕδρη[1] zurückziehen, wird die Magd daran erinnert, daß sie etwas „Hygieia" mitzunehmen hat. Auch über dieses „Gesundheitbrotes" Wesen geben uns die Alten Auskunft. Es waren ἄλφιτα οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ πεφυραμένα (Hesych.): also ein mit den ψαιστά identisches Gebäck, wie es denn auch ein Glossar (Bekker a. O. 313, 13) geradezu μαζίον τι ψαιστῶδες nennt. Solche ὑγίεια wurde an die Opfernden ausgeteilt: sie ist ἡ διδομένη ἐν ταῖς θυσίαις μᾶζα ἵνα ἀπογεύσωνται (Ath. III, 115A). Die Frommen haben sich von dem Genusse dieses Heilbrotes besondere Segenswirkungen versprochen. Eine solche wird auch hier angedeutet, doch ist der Sinn der anderthalb letzten Verse nicht ganz unbestritten. Am nächsten liegt es, zu übersetzen: „denn für heilige Handlungen ist das Heilbrot größer an Anteil als eine Verfehlung" d. h. „die Hygieia, beim Opfer genossen, tilgt alle dabei begangenen Fehler": sie bewirkt, daß die Handlung auf jeden Fall gültig ist und wendet die üblen Folgen etwaiger Versehen ab.

Man kann sich fragen, woher die Priester — denn sie müssen es doch sein, welche die Hygieia austeilen — das Segensbrot haben. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie für die Austeilung an die Opfernden besondere ψαιστά backen

[1] In der Inschrift bei Paton and Hicks 36 b 33 werden beim Heiligtum des Asklepios ξενῶνες und eine οἰκία erwähnt; man hat daran gedacht, daß es diese οἰκία ist, zu der sie gehen.

ließen, wo ihnen unverwendete *ψαιστά* in genügender Menge auf dem heiligen Tische lagen. Die Vermutung liegt nahe, daß sie eben jene, von den Gläubigen dem Gott geweihten Brote wiederum zur Verteilung brachten. Nun versteht man auch, woher ihre besondere, Versehen tilgende Kraft stammt: sie waren durch die Consecratio an Asklepios zur Gottesspeise geworden, und durch das Verzehren dieser vom Tische des Gottes genommenen Speise traten die Gläubigen in eine heilbringende Communio mit dem Gotte selbst.[1] Befremden könnte hierbei nur der Wechsel im Namen: wenn der Opfernde das Brot, damit es Speise des Gottes sei, darbringt, heißt es *ψαιστόν*, wenn es ihm der Priester austeilt, um die *ἁμαρτία* unwirksam zu machen, wird es *ὑγίεια* genannt. Aber hierfür darf an eine ganz parallele Erscheinung in der katholischen Kirche erinnert werden. Hier wird das Brot, das im heiligen Abendmahl Verwendung findet, ursprünglich vom Laien dargebracht und heißt deshalb *oblata*; ist es sodann für seine heilige Bestimmung auf dem Tische des Herrn konsekriert, so heißt es *hostia*.[2]

Mit der Erwähnung des entsühnenden Brotes schließt das Dankopfer an Asklepios. Es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden[3], daß beim Erstarken des Christentums die Polemik der Kirchenväter gerade gegen diesen Gott eine besonders heftige ist. Man versteht das, da Asklepios den späteren Hellenen nicht nur der Retter des einzelnen Menschen, sondern auch der *σωτὴρ τῶν ὅλων* ist: ein heidnisches Gegenbild zu dem Weltheiland Jesus. Wenn die obigen Ausführungen richtig sind, so scheint sich eine ähnliche Übereinstimmung zwischen Asklepiosreligion und Christentum auch auf die Einzelheiten des Kultus und des Rituals erstreckt zu haben.

[1] Dieterich, *Mithrasliturgie* 101 ff.

[2] Herzog-Hauck, Realenzyklop. für prot. Theol. und Kirche unter *Hostie*. [3] Von Thrämer bei Pauly-Wissowa II, 1662.

Altkretische Kultstätten

Von **Georg Karo** in Bonn

Seit Schliemanns Ausgrabungen hat jedes Jahr zu dem farbenprächtigen Bilde der „mykenischen“ — sagen wir lieber der „altachäischen“ Kultur[1] neue Züge gefügt. Wir kennen die achäischen Fürstenhöfe des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, ihre Paläste und Festungen, ihre raffinierte Kunstblüte genauer als die Kultur der späteren Tyrannen, der Polykrates, Kleisthenes, Peisistratos. Die Pracht der mykenischen Königsgräber ist zu keiner Zeit in Hellas wieder erreicht worden. Aber, mit Ausnahme des Totenkultes, waren Religion und Kultus der Achäer bisher nahezu unbekannt, die wenigen sicher sakralen Denkmäler vielumstritten und unerklärt geblieben.[2] Von einem Tempel, einem Heiligtum war in Tiryns, Mykenae, Troja keine Spur zu finden. Hier hat uns Kreta neue Aufklärung gebracht: wie die achäischen Paläste von Knosos und Phaistos die Bilderschrift des zweiten Jahrtausends auf Tausenden von Tontäfelchen kennen lehren und so die Fabel des „schriftlosen“ homerischen Zeitalters endgültig zerstören[3], so haben uns die kretischen Ausgrabungen zum

---

[1] Beide Namen sind natürlich konventionelle Bezeichnungen für diese Kultur des zweiten Jahrtausends v. Chr., welche durch ägyptische Denkmäler annähernd datiert ist.

[2] Vgl. den geistreichen, aber einseitigen Versuch von Reichel, *Vorhellenische Götterkulte*, Wien 1897.

[3] Es ist ein seltener Fall gerechter Vergeltung, daß gerade Evans die ungeahnt reichen Archive von Knosos aufgedeckt hat, er, der seit Jahren, unbekümmert um die allgemeine Skepsis, aus kleinen, weit verstreuten Spuren die Existenz dieser Bilderschrift nachzuweisen strebte (Journ. Hell. Stud. XIV, 270. XVII, 350).

erstenmal altachäische Kultstätten wieder geschenkt, dazu eine Fülle sakraler Denkmäler auf Fresken, Gefäßen, Gemmen und Siegeln. Die englischen und italienischen Erforscher Kretas publizieren ihre Funde mit so dankenswerter Schnelligkeit und Genauigkeit, daß wir die Mehrzahl der ungeahnt wichtigen Schätze, welche sie gehoben haben, schon kennen[1]; in den kühnen und lehrreichen Versuchen von Evans[2] und Milani[3] ist eine systematische Ordnung der Monumente angebahnt und eine Fülle wertvoller Anregungen gegeben.

Die eindringende Erforschung des gesamten reichen Materials ist jetzt geboten: sie wird, nächst der Entzifferung jener Bilderschrift, am meisten dazu beitragen, das ethnographische Problem der „achäischen" Kultur zu lösen. Im folgenden soll nur versucht werden, die Bedeutung der neu gefundenen altkretischen Kultstätten zu schildern.

Wir müssen ausgehen von einem Punkte, an dem literarische Tradition und monumentaler Befund zusammentreffen: der diktäischen Höhle. Nach der ältesten Hesiodeischen Überlieferung rettet Rhea das neugeborene Zeusknäblein vor der Wut des Vaters Kronos, indem sie es nach Lyttos[4], der heiligen kretischen Stadt, bringt und dann in einer Höhle des Berges Aigaion birgt (Theogon. 477 ff.). Die diktäische Höhle heißt sie in der Vulgata der Tradition[5], in ihr hat Zeus seine Kindheit verlebt, sich mit Europa vereinigt (Lucian. Dial.

[1] Die Publikationen der englischen Gelehrten sind in den letzten Jahrgängen des British School Annual = BSA (VI—VIII, 1899—1902) und des Journal of Hellenic Studies = JHS (1901—1903) enthalten, die der Italiener in den Monumenti antichi dei Lincei XII. XIII.

[2] *Mycenaean Tree and Pillar Cult,* JHS 1901, 99—204.

[3] Studi e Materiali di archeol. I, 161. II, 1 = STM.

[4] *Λύκτον* bieten die Hss. Theog. 482, was Schömann nicht mit Recht in *Δίκτην* ändert.

[5] Agathokles von Babylon bei Athen. IX, 4; Lucret. II, 633; Vergil. Georg. IV, 152; Dionys. Hal. Ant. Rom. II, 61; Apollodor. I, 1. Rhea heißt *Δικταία* bei Arat. Phaen. 38, auf Dikte soll Zeus nach Diodor V, 70 die erste Stadt gegründet haben.

Mar. XV, 3), aus dem geheimnisvollen Dunkel des *ἱερὸν ἄντρον* holt Minos, beider Sohn, die Gesetze des göttlichen Vaters herauf (Dionys. Hal. II, 61). Der Berg *Αἰγαῖον*, welcher die Höhle birgt, erinnert uns an die Ziege Amaltheia, die Nährmutter des göttlichen Kindes. Wenn Diodor (V, 70) Zeus' Kindheit auf den Ida verlegt, so liegt hier ein späterer *ἱερὸς λόγος* vor, dessen Ursprung wir alsbald erkennen werden.

Nach Strabon (X, 478) liegt Dikte 1000 Stadien östlich vom Ida: und eben an dieser Stelle der Insel ist eine heilige Höhle wiedergefunden worden, an deren Identität mit der diktäischen kein Zweifel bestehen kann. Hier erhebt sich das mächtige Lasithi-Gebirge, an dessen westlichem Abhang die Ruinen von Lyttos liegen: es umschließt ein weites Hochtal, das größte jener alten Seebecken, welche den kretischen Gebirgen ihren eigenartigen Charakter verleihen. Rings von abschüssigen Felsenhängen eingeschlossen, nur durch einen einzigen verborgenen Engpaß, eben von Lyttos aus, zugänglich, erscheint dieses Tal so recht als ein Märchenland, als natürliche Stätte ehrwürdiger Sagen. Am Berghange der südlichen Talseite, hoch über dem Dorfe Psychrò, öffnet sich die heilige Höhle, nach Osten: der erste Strahl der aufgehenden Sonne erhellt ihr Dunkel. Einst war sie der Abfluß des Sees, welcher das Talbecken füllte, etwa den Katavothren Böotiens[1] entsprechend.

Hier hat, nach dem Vorgange von Halbherr und Evans[2], den beiden um Kretas Vorzeit am höchsten verdienten Forschern, im Sommer 1899 Hogarth planmäßige Ausgrabungen angestellt und einen vorläufigen Bericht im British School Annual VI (1899—1900) 94—116 veröffentlicht, dem wir unsere Abbildungen entnehmen.

[1] Noack, Athen. Mitt. XIX, 154.

[2] Halbherr-Orsi, Museo italiano II, 906—910. Evans, JHS XVII, 351 ff.

Ein schmaler Eingang (*a*) führt in die Höhle (Fig. 1, nach Hogarth, Taf. 8), deren unregelmäßige Form und hohe gewölbte Decke von Menschenhand nicht berührt ist. Nahe der westlichen Wand stand ein aufgemauerter Altar (*d*), dessen rohe

Fig. 1

Blöcke einst einen bemalten Stuckbewurf trugen; in der verengerten nördlichen Einbuchtung der Höhle wurden Reste eines Temenos (*ff*) freigelegt. Rings war der Boden mit einer bis zu sieben Fuß tiefen Aschenschicht bedeckt, in welcher tönerne und eherne Weihegaben, Vasen und steinerne „Opfertische“ sowie zahlreiche Knochen von reichen Spenden und Brandopfern zeugen.

Der bedeutendste „Opfertisch“ (Fig. 2 = JHS 1901, 114), schon von Evans 1896 gefunden, trug drei Höhlungen für Weihegüsse[1] und eine Inschrift in kretischer Bilderschrift; die anderen viel einfacheren Exemplare haben nur eine Höhlung (Hogarth, Taf. 11): sie fanden sich fast alle in den ältesten Schichten. Die zahlreichen Vasenscherben lehren uns, daß die diktäische Höhle über ein Jahrtausend die Stätte eifriger Verehrung war: die ältesten, untersten Schichten enthielten nur einheimisch kretische, sog. „Kamáres“-Ware[2] des zweiten Jahrtausends, die mittleren außerdem importierte „mykenische“

Fig. 2

Vasen, ganz oben fanden sich geometrische Fragmente vom Anfang des ersten Jahrtausends; die ganz spärlichen Reste späterer Jahrhunderte sind keine Opfergaben, sondern nur Spuren der Touristen, welche bis in die byzantinische Zeit hinein die ehrwürdige Stätte besuchten.

---

[1] Man gedenkt unwillkürlich der dreifachen Totenspende der Homerischen Nekyia, Od. X, 519: *πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνῳ, τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι.* Zur Bedeutung solcher „Opfertische“ und ihrem Fortleben auf Kreta vgl. Evans, JHS 1901, 116. 161.

[2] Die schöne bunt bemalte Keramik, deren konventioneller Name von dem kretischen Dorfe Kamáres, dem ersten Fundorte, stammt: Mariani, Mon. ant. d. Linc. VI, 333.

Auf der Terrasse vor der Höhle (*hh*) scheint nie ein Altar gestanden zu haben: im Innern aber führten am südlichen Ende an abgrundsteilem Felsenhang (*bb*), kleine Stufen in die Tiefe einer unteren Grotte, einer riesigen Halle, die ein Säulenwald von Stalaktiten trägt. Dies war das ἄδυτον der diktäischen Höhle, ein schauriges, düsteres Stück Unterwelt, wie die Grotten von Eleusis und Lebadeia. Man kann sich keinen passenderen Schauplatz für die sicher verborgene Kindheit des Zeuskindes denken.

In den Nischen der Stalaktiten nun staken Hunderte von kleinen Weihegaben: sechs „mykenische" Gemmen, welche, wohl nicht zufällig, Stiere und Ziegen tragen (vgl. Anm. 2 S. 130) Bronzestatuetten von Adoranten, Männern und Frauen (Hogarth, Taf. 10; 16 Exemplare)[1], vor allem aber eine Fülle eherner Miniaturnachbildungen von Waffen und Geräten, unter denen an Bedeutung die Doppelbeile (Fig. 3, nach Hogarth, Fig. 40) den ersten Platz einnehmen.[2] Die Funde der unteren Grotte, welche gewiß länger unter Wasser stand, sind jünger als die ältesten Schichten der oberen Höhle: über das Verhältnis der beiden zueinander können wir nicht mehr sagen, als daß die Obergrotte allein Brand- und Speiseopfern gedient hat, während die untere nur Weihegaben enthielt; vielleicht war diese nur den Priestern, nicht allen Gläubigen zugänglich. Sicher aber ist es einmal, daß wir hier die diktäische Höhle, das ehrwürdigste kretische Heiligtum, wiedergefunden haben, anderseits daß diese Höhle vom Anfang der achäischen Kultur bis zum Beginn der „geometrischen" Periode, der „dorischen Wanderung", als Wallfahrtsort gedient hat. Um diese Zeit,

[1] Aus der Obergrotte stammen nur drei Statuetten, deren eine ägyptischer Import ist (Hogarth, Taf. X, 1. 2; Amen-Ra, Anfang des Neuen Reichs), dagegen mehrere kleine bronzene Tiere (Hogarth, Fig. 39), von denen keine in der unteren Grotte erscheinen, und zahlreiche Lanzen und Messer.

[2] Daneben Lanzen- und Pfeilspitzen, Messer, Nadeln, Pinzetten, drei Fibeln; Hogarth S. 109—112.

etwa im IX.—VIII. Jahrhundert, beginnt die neue Kultstätte des Zeus, die heilige Höhle auf dem Ida, zu blühen: denn die italienischen Ausgrabungen[1] haben gelehrt, daß die idäische Grotte bis auf die Gemme Fig. 16 nichts Vorgeometrisches enthielt. Man darf annehmen, daß die eindringenden Dorer, als sie die Paläste und Städte der achäischen Fürsten zerstörten, auch eine neue Grotte des Zeus, auf dem Ida, an die Stelle der alten diktäischen setzten, des ehrwürdigsten achäischen Stammesheiligtums, das in der sicheren Abgeschiedenheit seines

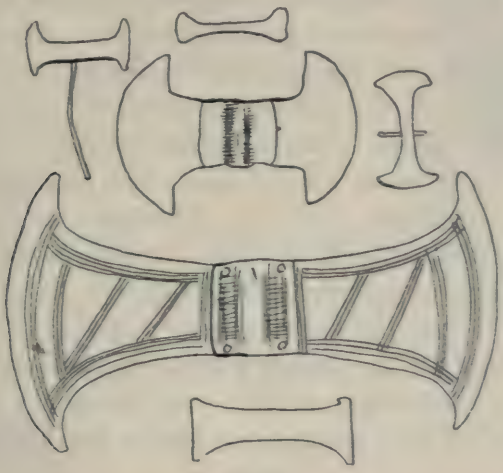


Fig. 3

Hochtals sonst leicht ein Mittelpunkt der Verschwörung gegen die neuen Herren der Insel geblieben wäre. Die Blüte der diktäischen Wallfahrtsstätte haben die Dorer denn auch geknickt, wie uns die Funde gelehrt haben; aber die mythische Tradition hat zäh an Dikte festgehalten, und die literarische Überlieferung zeigt, daß der neue ἱερὸς λόγος von der idäischen Zeusgrotte (Diodor V, 70) erst in später Zeit durchgedrungen ist. Somit ist uns eine altheilige Kultstätte achäischer Zeit

[1] Halbherr-Orsi, Museo Italiano II, 689—904. Milani, Studi e Materiali I, 1. Fabricius, Athen. Mitt. X, 59.

wiedergeschenkt worden: der Gott aber, welcher hier verehrt wurde, dessen vornehmstes Symbol das Doppelbeil war[1], er ist kein anderer als der Himmelsgott, welcher uns im späteren Kreta als *Τὰν Κρηταγένης* entgegentritt auf den Münzen Domitians[2], statt des Beils den Blitz schwingend, als *Δῆν* auf der Bundesurkunde von Dreros auf Kreta[3], als *Ζᾶν* auf der angeblichen Grabschrift des Pythagoras.[4] Denn wie er auf Dikte aufgewachsen war, lag der göttliche Stammvater der minoischen Dynastie auch auf Kreta begraben; und noch heute zeigen die Bauern auf dem Iuktasberge, zwischen Lyttos und Knosos, Reste uralter Mauern als „*μνῆμα τοῦ κυρίου Ζεύς*."[5] Genau so ist Zeus Ahnherr der homerischen Helden, die sich stolz *διογενεῖς* nennen. Die aus dem Ahnenkult erwachsene chthonische Bedeutung des homerischen *Ζεὺς Ἑρκεῖος*, dessen Altar im Hofe des Odysseus stand, erhält eine überraschende Bestätigung durch den Altar im Palasthofe zu Tiryns, der eine Opfergrube ist, wie sie über den mykenischen Schachtgräbern angelegt war: Perrot-Chipiez, Hist. de l'Art. VI, 283 und 323.

Wie auf Kreta, so führt auch an der ganzen kleinasiatischen Küste[6] der Himmelsgott an Stelle des Blitzes das Doppelbeil, welches die Wolken spaltet, die *λάβρυς* des karischen Zeus

---

[1] Es erscheint auch auf Vasen der Obergrotte; Hogarth, Fig. 30. 34.

[2] Milani, STM I, 1; Svoronos, *Numismat. de la Crète* XXVI, 30.

[3] Philologus IX, 694; Usener, *Götternamen* 130.

[4] Porphyr. v. Pythag. 17: *ὧδε θανὼν κεῖται Ζᾶν, ὃν Δία κικλήσκουσιν.* Vgl. JHS 1901, 121.

[5] Die Reste eines offenbar altachäischen Temenos haben Pashley, *Travels in Crete* I, 252, und Taramelli, Mon. ant. d. Linc. IX (1899) 350 ff. beschrieben. Vor allem wichtig die Bemerkungen von Evans, JHS 1901, 120—122, zu diesem uralten Heiligtum, dem Haften des Zeuskultes und -grabes an dieser Stelle und Göttergräbern überhaupt. Die Stellen der antiken Schriftsteller ausführlich bei Meursius, *Creta* S. 80.

[6] Münzen von Tenedos (Brit. Mus. Cat. *Troas*, pl. XVII), Aphrodisias (ebenda *Caria* pl. 5), Herakleia Salbace (*Caria* pl. 19), Mylasa (pl. 21); Satrapenmünzen, pl. 28. Milani, STM I, 197.

von Labranda (*Ζεὺς Λαβράννδος*), des kyprischen Zeus Labranios[1], die heilige Waffe, welche noch in der römischen Kaiserzeit der Jupiter Dolichenus mit dem Blitze verbindet. Wie dieser auf dem Stiere steht, der an der Stirn eine Rosette trägt, so ist der bekannte silberne Rindskopf von Mykenae mit einer Rosette geschmückt, und auf seinem Nacken hat Gilliéron in seiner Nachbildung (Fig. 4)[2] mit Recht das Doppelbeil ergänzt. Nur wäre es wohl besser gewesen, die einfache Form der Waffe an Stelle der doppelten zu wählen: denn wir werden gleich sehen, daß diese letztere meist dem Kulte eines Götterpaares vorbehalten scheint.[3]

Fig. 4

Wie die diktäische Höhle, so steht auch der Palast von Knosos, der Hauptstadt des Zeussohnes Minos, unter dem Zeichen des Doppelbeils: unter den Steinmetzzeichen, welche sich auf seinen Blöcken finden, überwiegt das heilige Symbol so sehr, daß es fast in keinem Zimmer des weitläufigen Baues fehlt. Mögen auch diese Zeichen zum großen Teil durch Stuckbewurf bedeckt gewesen sein und nur Marken der Steinmetzen bilden: sicherlich ist die Labrys nicht ohne Grund so oft eingegraben worden, wie etwa auf jeder Seite jedes Blockes der

[1] Ohn. Richter, *Kypros d. Bibel u. Homer* S. 21.

[2] Nach Archäol. Anz. 1903, 161; ergänzt nach einer „mykenischen" Scherbe von Kypros, JHS 1901, 107, einer Gemme vom Heraion, Furtwaengler, *Ant. Gemm.* II, 42, und Goldplättchen von Mykenae, Milani, STM I, 198. Vgl. Loeschcke, Bonner Jahrb. 1901, 66 und Evans, BSA VIII, 102.

[3] Für sich allein, als heiliges Symbol, vielleicht geradezu den Namen der Gottheit ersetzend, wie unser Kreuz, erscheint das Doppelbeil häufig auf kretischen Gemmen, in seiner doppelten Form z. B. Evans, BSA VIII, 103 (auch hier mit einer Rosette verbunden), und auf dem Fresko von Knosos, Fyfe, Journ. Instit. Brit. Architects 1903, Taf. II, 6.

beiden großen Pfeiler, deren einer auf Fig. 5 (nach Milani, STM II, 86, Fig. 270; Evans, JHS 1901, 110) abgebildet ist. Vielleicht war die Labrys das Zeichen eines königlichen Steinbruches: aber so gut ein byzantinisches Kreuz auf den Blöcken eines modernen Baues den griechischen oder orthodoxen Glauben der Erbauer bezeugen würde, so lehren uns die Doppelbeile von Knosos, daß der Herr dieses Palastes dem Gotte der Labrys huldigte.

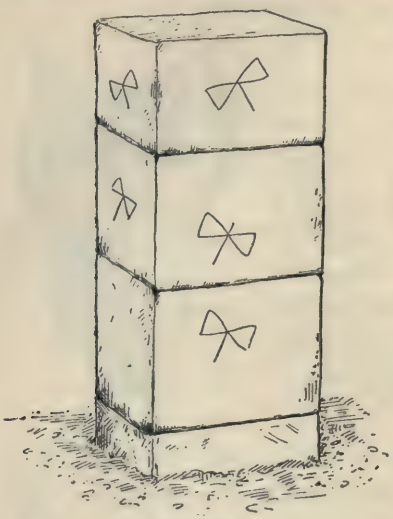


Fig. 5

Auch hier hat Evans wieder das wohlverdiente Glück gehabt, seine richtigen Schlüsse mit dem Spaten beweisen zu können: er fand die Hauskapelle des Palastes, welche eben dem Kulte des Beilgottes geweiht war. Ein wenig abseits von den schönen, in zwei Stockwerken errichteten fürstlichen Gemächern (BSA VIII, Pl. 1, S. 56—57) liegt eine Gruppe kleiner Zimmer (Fig. 6, nach Evans' Plan CD 9—10), welche durch Gänge und Treppen mit jenen Gemächern und dem großen Mittelhof des Palastes in Verbindung stehen. In dem länglichen Vorhof steht ein Altar (*a*) unmittelbar vor dem Eingang des doppelten Korridors (*bc*), welcher ins Innere dieses Quartiers führt. Hatte man am Altar ein vorläufiges Opfer, eine Spende oder ein Gebet verrichtet, so bot sich dem Eintretenden links zunächst ein Raum[1] (*d*), dessen Zweck noch nicht sicher aufgeklärt ist (am ehesten doch wohl ein Bad): ein geräumiges Zimmer, zu welchem man auf Stufen

[1] Genau beschrieben BSA VII, 62—63. In diesem und den anderen „Bädern" fehlt jeder Abfluß.

hinabstieg, wie sich deren noch ein paar im Palaste von Knosos befanden. Nördlich erreichte man durch zwei Gänge (*e*) endlich die Kapelle selbst (*f*), ein winziges Kämmerchen (1,50 × 1,50 m, ohne die Tür), dessen Plan und Aufriß Fig. 7 (nach Evans, a. a. O. 97, Fig. 55) gibt. Auf dem fest gestampften Lehmboden der Kammer standen einige größere Gefäße, darunter eine spätmykenische Bügelkanne. Im Hintergrunde erhob sich zunächst eine niedere Stufe mit einem Estrich aus Kiesel-

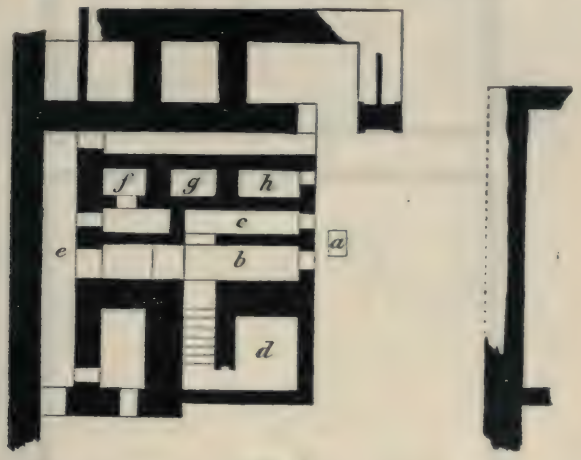


Fig. 6

steinen, die ein großes dreifüßiges Becken aus Stuck (am Boden befestigt) und ein paar kleine Kannen und Schalen trug, dahinter ein Altar, welcher die ganze Rückwand einnahm, roh aufgebaut und mit Stuck verputzt. Auf dem Altar waren zwei jener wichtigen Kultgeräte befestigt, welche Evans „horns of consecration“[1] nennt, und die uns noch öfter begegnen werden. Sie bestehen aus bemaltem Stuck und trugen in einem Loch in ihrer Mitte einst einen runden Stab, in dem Evans mit Recht den hölzernen Schaft eines Doppelbeils sieht. Denn eine kleine gedoppelte Labrys (Fig. 8, nach Evans a. a. O. 101,

[1] Vgl. seine wichtigen Ausführungen, JHS 1901, 135 ff. Diese Geräte sind nicht aus den Hörnern der Opfertiere entstanden.

Fig. 57) aus Steatit ist auf demselben Altar gefunden worden[1]:

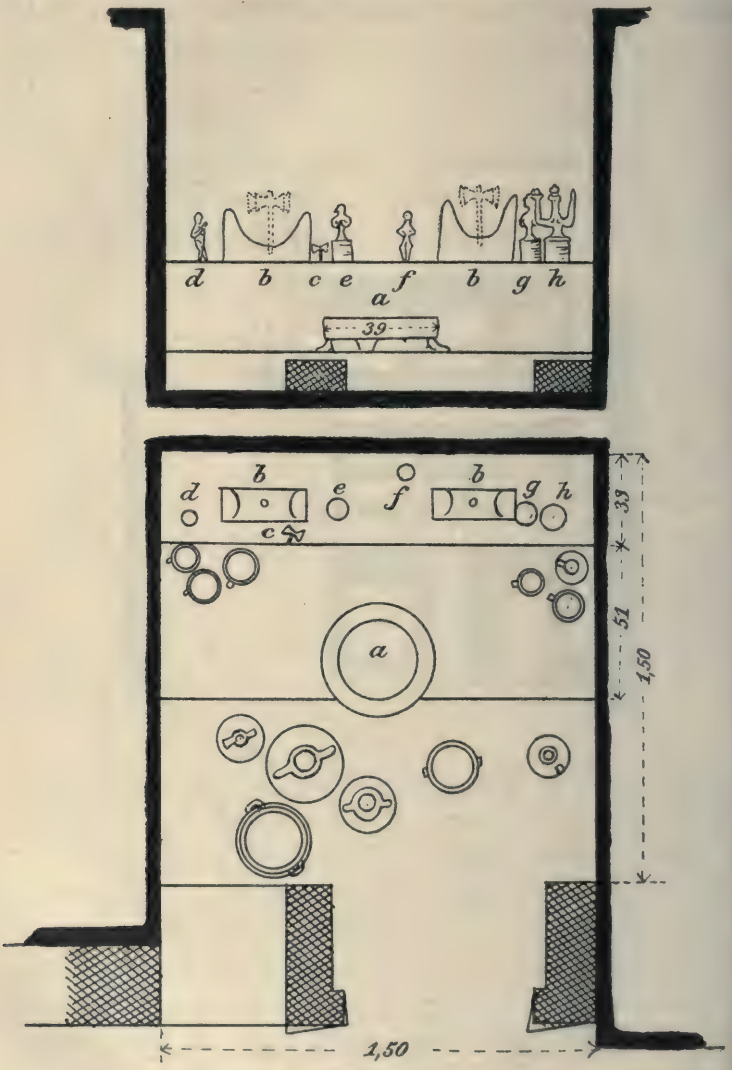


Fig. 7

und einfache Doppelbeile, in einem solchen gehörnten Symbol

[1] Sie ist viel zu klein, als daß sie selbst zu einem der Horngeräte gehören könnte.

aufgepflanzt, kehren wieder auf der oben erwähnten mykenischen Vase von Kypros[1] und auf einem ungemein merkwürdigen bemalten Tonsarge aus Palaikastro im östlichen Kreta[2]; hier trägt eine Säule mit profilierter Basis und oberem Abschluß das gehörnte Gerät, auf dem wiederum die Labrys in einer stufenförmigen Basis steckt.[3] Man könnte fragen, ob Evans mit Recht auf beiden Hörnerpaaren der knosischen Kapelle

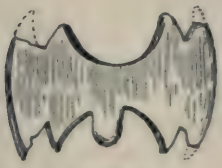


Fig. 8

Fig. 8a

das Doppelbeil ergänzt habe[4]: denn sie dienten doch wohl dem Kulte zweier Gottheiten, und ein erhaltenes Hörnerpaar aus bemaltem Ton[5] trug kaum eine Labrys, wenn auch die geringen Reste der Symbole, welche zwischen den Hörnern staken, eine genauere Bestimmung nicht zulassen. Indessen gibt ein neuer Fund Evans' Rekonstruktion doch große Wahrscheinlichkeit: in einem Schachtgrabe bei Phaistos hat Paribeni vor wenigen Monaten einen bemalten steinernen Sarkophag

[1] JHS 1901, 107; daneben dasselbe Beil zwischen den Hörnern eines Stieres.

[2] Bosanquet, BSA VIII, 1901/02, Pl. 18, S. 297 ff. Daselbst auch ein Doppelhorn aus Stuck gleicher Provenienz. Drerup, *Homer* 133.

[3] Eine entsprechende Basis aus Steatit (11,5 × 11,5 × 9 cm) hat Bosanquet (a. a. O. 300) in Palaikastro erworben und dem Museum von Candia geschenkt; sie zeigt oben ein rundes Einsatzloch.

[4] Diese Beile waren offenbar aus Holz, vielleicht vergoldet, wie das kleine bronzene Exemplar aus einem benachbarten Zimmer, Fig. 8a = Evans, BSA VIII 101, Fig. 58.

[5] Aus der Höhle von Patso (Kreta); Evans JHS 1901. 136. Museo Ital. II 227, Taf. XIV 3. Drerup, *Homer* 135. In der Mitte war jedenfalls ein Symbol aufgepflanzt, links davon keine Ansatzspur, rechts ein Loch für einen wagerecht durchgesteckten Stab.

gefunden, der mit Opferszenen aufs prächtigste geschmückt ist:[1] zwei Männer tragen Kälber zum Opfer herbei[2], eine Frau gießt aus einer Situla das Trankopfer[3] in einen mächtigen Krater, der aus Silber, mit eingelegten Gold- und Email-Bändern, gebildet scheint. Jederseits dieses Kraters nun erhebt sich auf stufenförmig profilierter Basis (dem Sarkophage von Palaikastro entsprechend) je ein Palmenstamm, der eine gedoppelte Labrys trägt; und auf beiden Doppelbeilen sitzt ein Adler.[4] Also auch hier eine Ver-

[1] Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 343, gibt eine genaue Beschreibung dieses ungemein wichtigen Denkmals: Vorderseite in drei verschieden grundierte Felder (weiß, blau, weiß, vgl. S. 135, zu Fig. 14) geteilt; der Krater (hellblau mit gelben und dunkelblauen Bändern, also eingelegtes Silber), zwischen den beiden Palmstämmen, steht ganz links. Auf die eingießende Frau folgen eine sehr reich gekleidete, blumenbekränzte Dame, die an einem Tragholz zwei buntgestreifte (tauschierte) Situlae trägt, sowie ein Mann mit goldener Leier, in langem Frauengewand, wie die späteren griechischen Kitharoeden. Im mittleren und rechten Felde bringen zwei Männer Kälber, ein dritter einen undeutlichen Gegenstand; ganz rechts steht vor einer prächtig dekorierten Tür, neben einem Baum, ein ganz in seinen Mantel gehüllter Jüngling, regungslos: Paribeni hält ihn für den Toten am Eingang seiner Gruft. — Rückseite (sehr zerstört): drei Paare, von denen nur die Beine erhalten sind (nach dem weißen Fleische Frauen), nahen sich einem Opfertisch, auf dem ein geschlachteter Stier liegt: sein Blut fließt in einen Eimer, vor ihm lagern am Boden zwei Steinböcke. Hinter dem Opfertisch steht ein Flötenbläser. Vgl. zu diesem und dem Kitharoeden die Marmorfiguren von Keros, Athen. Mitt. IX, Taf. 6. Es folgt, auf blauem Grunde, eine reich gekleidete Frau, vor einem niederen Altar, auf dem eine Vase steht; die Frau hält eine Kanne. Hinter dem Altar ein Palmstamm mit Doppelbeil, wie auf der Vorderseite, ein Lorbeer- oder Ölbaum und, in der Ecke, ein zweiter, größerer Altar. — Auf den Schmalseiten je zwei Frauen auf einem Zweigespann: einmal Pferde, das andere Mal Greifen, über denen ein Vogel mit Greifenkopf schwebt.

[2] Wir erinnern uns dabei des Doppelbeils zwischen den Hörnern der Stiere auf mehreren Denkmälern, der Stiere und Ziegen auf Gemmen der diktäischen Höhle. [3] Die Flüssigkeit ist rot, also Blut oder Wein.

[4] Die schwarze Farbe der Vögel und ihre langen, starken Schnäbel beweisen, daß es keine Tauben sind, so wenig wie die Vögel auf dem „Altar", Fig. 13. Vgl. die zwei von Adlern bekrönten Säulen jederseits des Zeusaltars auf dem Lykaion (Paus. VIII 38, 7): dazu Evans, JHS 1901, 127.

doppelung desselben heiligen Symbols, welches wir demnach ebenso doppelt auf dem Altar der knosischen Kapelle annehmen dürfen. Hier wie in der diktäischen Höhle ist der Kult anikonisch, nur in ihrem heiligen Symbol, nicht im Bilde, wird die Gottheit verehrt. Freilich haben sich auf dem Altar in Knosos auch tönerne „Idole" gefunden (Fig. 9—11, nach Evans, a. a. O. 99): aber es sind keine eigentlichen Kultbilder, sie sind auch nicht befestigt wie die beiden gehörnten Geräte oder der Dreifuß auf der Altarstufe, sondern ebenso frei und unregelmäßig

Fig. 10

Fig. 11

Fig. 9

auf den Altar gestellt wie die Vasen vorn in der Kapelle stehen. Ungeschlachte Figuren sind es, die offenbar in dieser Zeit reifster achäischer Kunstblüte die primitive Roheit vergangener Jahrhunderte in starrer religiöser Tradition bewahren. Die nackte Frau, Fig. 9, könnte allenfalls eine Adorantin sein, ebenso ein Mann, welcher eine Taube hält (auf Fig. 7 rechts erkennbar): dagegen sind Fig. 10 (in zwei fast gleichen Exemplaren erhalten) und 11 sicher übermenschliche Wesen. Jene hat die Hände an die Brüste gelegt mit dem an primitiven Idolen bis in die Donauländer[1] hinauf üblichen Gestus der

[1] S. Reinach, *La sculpture en Europe av. l. Infl. Gréco-Rom.* 31, Fig. 78/9.

Fruchtbarkeit, diese trägt prächtigen Schmuck an Hals, Brust und Armen, die erhobene rechte Hand ist weit geöffnet, die linke geschlossen[1]; auf ihrem Haupte sitzt eine Taube.[2] Beide Idole entbehren der Beine, an deren Stelle eine breite, zylindrische Basis tritt, genau wie an den großen tönernen Idolen, die Miß Boyd in der Kapelle eines spätachäischen Hauses bei Gournià im östlichen Kreta gefunden hat, oder an den ähnlichen Terrakotten aus Gräbern von Prinià (nördlich von Gortyn), welche dem Übergang von der achäischen zur geometrischen Periode entstammen.[3] Wieder, wie an den Sarkophagen von Palaikastro und Phaistos, finden wir den Totenkult mit der Verehrung des beilschwingenden Himmelsgottes verknüpft: die Goldplättchen der mykenischen Schachtgräber, welche Stierköpfe mit dem Doppelbeil darstellen, werden nun verständlich.

Kehren wir zur Kapelle von Knosos zurück: sie lehrt uns den Kult eines göttlichen Paares, dessen heiliges Symbol die Labrys war, oder wenigstens, falls man die Ergänzung zweier Doppelbeile auf den gehörnten Geräten des Altars nicht zugeben will, den Kult des Beilgottes, dessen Waffe allerorten im Palaste wiederkehrt: der monumentale Befund bestätigt aufs beste die von Kretschmer und Max Mayer[4] längst vorgeschlagene Erklärung des Labyrinths als „Hauses der Labrys".

[1] Prof. Wolters vermutet darin sehr ansprechend den Gestus des „Bindens und Lösens", der für eine Göttin der Fruchtbarkeit besonders gut paßt.

[2] Zur Bedeutung dieser auf dem eben erwähnten Sarkophage von Phaistos wiederkehrenden Vögel vgl. unten S. 134.

[3] Gefunden von Halbherr, publiziert von S. Wide, Athen. Mitt. XXVI, 247, Taf. 12. Wie diese, tragen auch die unpublizierten Figuren von Gournià Schlangen in den Händen und um die Arme. Beide sind viel größer und roher als die knosischen. Vgl. Evans BSA VIII, 105. Drerup, *Homer* 98, 130.

[4] Kretschmer, *Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* 404. Max Mayer, Arch. Jahrb. VII, 191. Vgl. die lehrreichen Bemerkungen von Evans, JHS 1901, 109.

Als die Sage vom Labyrinth entstand, war der Palast von Knosos längst zerfallen: in dem Gewirre der zahllosen Höfe, Kammern und Gänge mußten die Griechen einer einfachen, bürgerlichen Zeit etwas Übernatürliches erkennen. So riesengroß konnte keine bloße menschliche Behausung gewesen sein. Unheimliche Sagen umspannen die Ruine, aus der niemand seinen Weg zurückfand, wo der mißgestaltete Sohn des Minos hauste, jener Minotaur, der eben nichts anderes ist als eins der unzähligen dämonischen Mischwesen der altachäischen Religion (Fig. 12)[1]; und im späteren Altertume war der Protest der

Fig. 12

Fig. 13

Knosier[2] machtlos, den üblen Ruf des Labyrinths zu zerstören, welches damals längst verschwunden war.[3] Erst uns ist das wahre Labyrinth wiedergeschenkt worden, der stolze Herrschersitz, dessen Fürsten in dem kretischen Zeus, in dem Gotte der Labrys, ihren Ahnherrn verehrten: in seinen Schutz war der Palast gestellt, an dessen Wänden wir sogar das geometrische Muster wiederfinden, welches auf Münzen von Knosos später

[1] Nach Evans, BSA VII, 1900—1901, 19, Fig. 7c, vgl. 7a, 7b, S. 133, Fig. 45. JHS 1902, Taf. VI, 17—19.

[2] Philochoros bei Plutarch, Theseus 16, 1.

[3] Die älteren Autoren legen das Labyrinth nach Knosos, weil sie die Ruinen des Palastes wohl noch sahen, die späten nach Gortyn, wo noch heute ein riesiger, uralter Steinbruch diesen Namen trägt.

das Labyrinth bezeichnet.[1] Es kann nicht zufällig sein, daß, wie in Knosos, auch in Dodona Zeus *Νάϊος* durch die Doppelaxt, Dione durch die Taube gekennzeichnet ist[2]; ebenso führt der olympische Zeus die Labrys (Olympia IV, S. 71; von Hera fehlt hier die Überlieferung). Die Gleichung könnte nicht vollkommener sein.

An die knosische Hauskapelle stoßen östlich zwei kleine Kammern (Fig. 6, *g*, *h*), welche untereinander und mit der Kapelle in keiner Verbindung stehen. Leider sind sie gänzlich ausgeraubt, so daß ihre Bestimmung nicht mehr zu ermitteln ist. Evans meint, daß hier ursprünglich ein dreifaches Heiligtum bestanden haben könne, entsprechend der Dreiteilung des „Altars" auf den bekannten mykenischen Goldplättchen (Fig. 13)[3], und vor allem auf Fresken von Knosos. Unter der reichen Fülle von Wandgemälden, welche den Palast schmückten, befinden sich mehrfach Altarbauten oder Kapellen, deren komplizierte Konstruktion, trotz aller Abweichungen im einzelnen, das Grundschema jener mykenischen Plättchen bewahrt. Unsere Fig. 14 gibt einen Teil des größten jener Fresken[4], welches, leider sehr fragmentiert, eine große Kult-

[1] Evans, BSA VIII, 103/4, Fig. 62. Vgl. kretische Siegel wie JHS 1902, Taf. X, 133. Prof. Loeschcke vergleicht zu Labyrinth = „Beilhaus" treffend die „Kronshäuser" der baltischen Provinzen. Das Beil ist dort das Symbol der Herrschaft, wie hier die Krone. Vom König geht die vornehmste Waffe auf den göttlichen Ahnherrn erst sekundär über. Der Name Labyrinth entbehrt zunächst der religiösen Bedeutung.

[2] Carapanos, *Dodone et ses ruines* 100, 4. Ich verdanke den Hinweis Prof. Wolters.

[3] Nach Milani STM I 209; Reichel, *Vorhellen. Götterkulte* 9; oft abgebildet. Die Adler, welche erst Milani als solche erkannt hat (bisher galten sie für Tauben), gemahnen an den Sarkophag von Phaistos. Zur großen Bedeutung der Dreiheit im achäischen und orientalischen Kulte, vgl. die lehrreichen Ausführungen von Evans, JHS 1901, 135 ff., wenn er auch bisweilen zu kühne Schlüsse zieht.

[4] Nach der farbigen Abbildung bei Evans, JHS 1901, 193, pl. 5; in Farben auch bei Fyfe, Journ. Inst. Brit. Archit. 1903, 109, pl. II, 1. Milani, Rendic. d. Linc. 1901, 146.

szene darstellt: das Volk drängt sich in dichten Scharen um ein Heiligtum von kleinen Dimensionen, aber sehr kunstvollem Bau. Auf einer Stufe aus großen weißen Blöcken (offenbar dem weißen Gipsstein der kretischen Paläste) erhebt sich eine dreifache Mauer, deren Querschnitt einen Lehmbau mit durchgezogenen Balken nachahmt, wie wir ihn aus einzelnen Teilen der Paläste von Knosos und Phaistos[1] kennen, vor allem aber

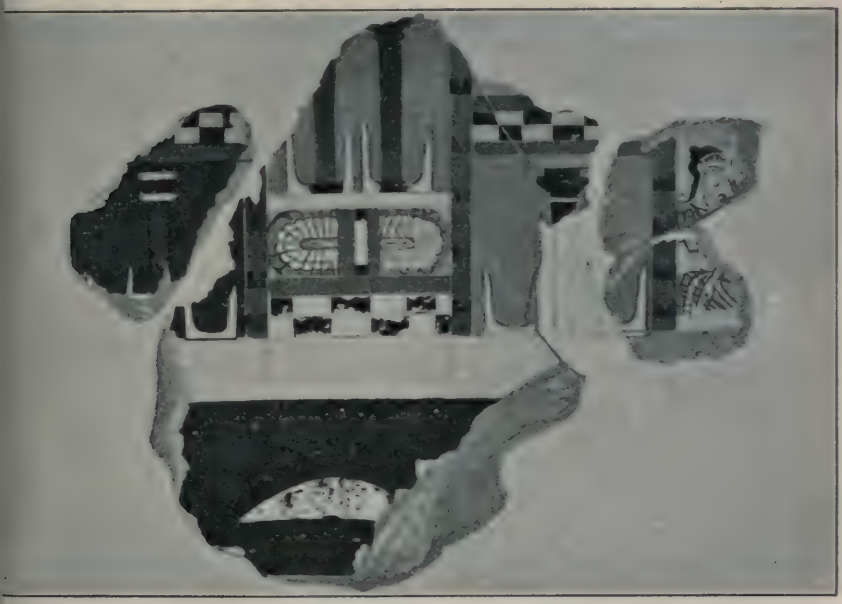


Fig. 14

aus den merkwürdigen Fayence-Plättchen mit Darstellungen von Häusern, welche jüngst Evans (BSA VIII 15—17) publiziert hat. Es scheinen drei Nischen dargestellt zu sein, deren Größe annähernd durch die Frau rechts gegeben ist; der Hintergrund ist in der Mitte blau, rechts gelb, links rot gemalt, davor erhebt sich, zwischen zwei der bekannten gehörnten

[1] Evans, BSA VII, 106. 111—113 VIII, 35. 64. Pernier, Mon. ant. d. Linc. XII, 62. 79. Ausführliche Untersuchung von Fyfe, Journ. Inst. Brit. Archit. 1903, 109—115.

Geräte[1], eine Säule mit reich profiliertem Kapitäl, welche eine Lage schwarzweißen Quaderwerks zwischen zwei Balken trägt; darüber setzt sich der gelbe (oder rote) Grund fort. In der mittleren Nische sind zwei Säulen in die Doppelhörner gestellt, welche wiederum auf hoher Basis aus schwarzweißem Quaderwerk und einer der in achäischer Architektur so häufigen Doppelpalmetten stehen.[2] Leider ist der obere Teil des Baues verloren, aber man darf annehmen, daß alle drei Nischen mit denselben Doppelhörnern bekrönt waren, welche auf den zahlreichen Darstellungen ähnlicher „Altäre" stets wiederkehren (z. B. unten Fig. 23, 37).[3]

Die Dreiteilung, welche uns diese Heiligtümer aus der höchsten Blütezeit der achäischen Kultur, um die Mitte des zweiten Jahrtausends, zeigten, läßt sich noch um Jahrhunderte höher hinauf verfolgen: in den Resten eines älteren Palastes von Knosos, die unter dem späteren lagen, hat Evans ein ganzes Kultgerät in tönernen Miniaturnachbildungen gefunden, welches offenbar zur Ausstattung eines kleinen Heiligtums gehörte.[4] Vor allem wichtig, unter diesen kleinen Tonmodellen, ist eine Dreiheit von Säulen auf rechteckiger Basis (Fig. 15)[5], welche je zwei Querbalken und darüber einen Vogel tragen. Es ist nichts anderes als ein „abgekürzter Altarbau", etwa den mykenischen Goldplättchen (Fig. 13) entsprechend, und daher von höchster Bedeutung für das unveränderte Fortleben der Kultformen durch die ganze Entwickelung achäischer Kultur: wie denn

[1] Sie sind weiß, also wohl aus Stuck gedacht, wie die in der knosischen Hauskapelle und in einem Hause von Palaikastro (BSA VIII, 314) gefundenen.

[2] Perrot-Chipier VI, 698 ff. Schliemann, *Tiryns*, 284 ff., Taf. 4. Evans, BSA VII, 55. Fyfe a. a. O. pl. II.

[3] Vgl. z. B. die Gemmen und Ringe bei Evans, JHS 1901, 182 bis 185. 189. 190. Halbherr, Mon. ant. d. Linc. XIII, 42, und gewiß auch das Fresko Taf. X, wo der obere Teil des Altarbaues leider fehlt.

[4] BSA VIII, 28—32; danach Fig. 15. 17. Drerup, *Homer* 94/5.

[5] Zur doppelten Funktion der Säule als Träger und Baitylos vgl. Evans, JHS 1901, 143 ff.

auch das heilige Symbol der Labrys sich schon auf Gefäßen des ältesten Palastes von Knosos findet (Evans, BSA VIII 103. 106). Die Tauben auf den Säulen unseres Altärchens führen zu dem Idol der Kapelle (Fig. 11) zurück, welches ebenfalls auf dem Haupte eine Taube trug (vgl. auch die mykenische nackte Göttin und dazu Milani STM I, 210). Mit diesem dreifachen Säulenbau zusammen sind Reste einfacher tönerner Altärchen gefunden worden, deren einer, viereckig, in Nachahmung eines Quaderbaues schwarz und weiß bemalt (vgl. das Fresko, Fig. 14), auf jeder Seite ein Doppelhorn trug[1]: ein ähnlicher Altar ist auf

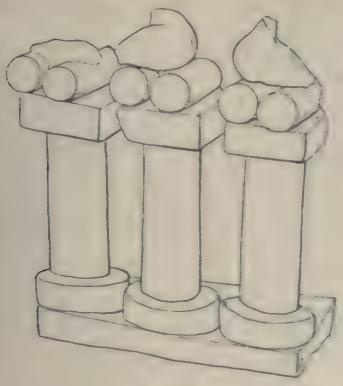


Fig. 15

Fig. 16 3 : 1

einer steinernen Büchse von Knosos dargestellt (unten Fig. 25), und ebenso müssen wir uns den Aufbau der Altäre denken, deren Basen im Vorhofe der knosischen Hauskapelle (Fig. 6, *a*), in einer südlichen Halle und im großen Eingangshofe des Palastes[2] noch erhalten sind.

[1] Ähnliche Tonmodelle von Altären mit Doppelhörnern, aus einem kleinen Heiligtum des Palastes von Hagia Triada bei Phaistos, erwähnt Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 319.

[2] Evans, BSA VI, 1899—1900, 9. VIII, Plan G 2 und EF 5—6. Diese Basen sind alle rechteckig, dagegen die Altäre von Mykenae (auch der über den Schachtgräbern) rund waren: Perrot-Chipiez, *Hist. de l'Art* VI, 323, Taf. XII; in Tiryns runde *ἑσχάρα*, ebd. 284, rechteckiger Altar mit runder Opfergrube, 283.

Demselben Komplex von Miniatur-Kultgerät entstammt eine tönerne Basis mit konkaven Seitenwänden, deren Verwendung uns eine Gemme der idäischen Höhle (Fig. 16)[1] lehrt: wie auf diesem spätachäischen Bergkristall die Priesterin vor solchem Altar in eine große Tritonmuschel bläst, so sind Fragmente dreier solcher Muscheln in tönernen Miniaturnachbildungen bei der kleinen knosischen Basis gefunden worden[2]: ein neues Zeichen des zähen Fortlebens sakraler Tradition.

Ganz singulär ist endlich unter diesen Funden aus dem älteren Palaste von Knosos ein kleiner Tragstuhl (Fig. 17), welcher ein hölzernes Original nachahmt.[3] Man glaubt Reste

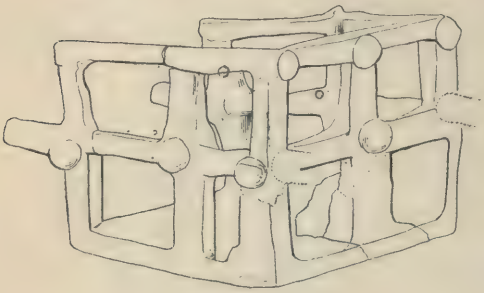


Fig. 17a

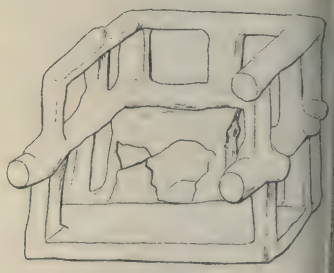


Fig. 17b

einer Figur auf dem Sitze zu erkennen und darf annehmen, daß diese Terrakotte einen Priester darstellte, der in feierlicher Prozession — wohl ein heiliges Symbol haltend — auf der sedia gestatoria getragen wurde — genau wie im ägyptischen Kultus und vielleicht auf einem großen Fresko von

[1] Nach Evans, JHS 1901, 142. Vgl. den Altar, ebd. 101. Milani, STM I, 28.

[2] Ein prachtvolles marmornes Rhyton in Muschelform, aus dem Palaste, ist noch nicht publiziert, ein ähnliches aus „Liparit" (einer seltenen Obsidian-Art) ist in Hagia Triada bei Phaistos gefunden: Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 334. Tritonmuscheln in kretischen Kuppelgräbern erwähnt Evans JHS 1901, 142.

[3] Die Knöpfe hinten sind im BSA falsch ergänzt, über den Resten der abgebrochenen Tragschäfte.

Knosos[1], dessen Zerstörung leider eine sichere Deutung nicht zuläßt.

Ich nehme an, daß solche sediae gestatoriae Priester (oder Priesterinnen) getragen haben, da eigentliche Kultbilder der Gottheiten bei den Achäern zu fehlen scheinen: nicht nur in der diktäischen Grotte und der Kapelle von Knosos (vgl. S. 131), sondern ebenso in den Heiligtümern der beiden Paläste von Phaistos.

Im Eingangshofe des Palastes von Phaistos (Fig. 18)[2], an vornehmster Stelle, vor dem mächtigen Stufenbau (*c*), welcher

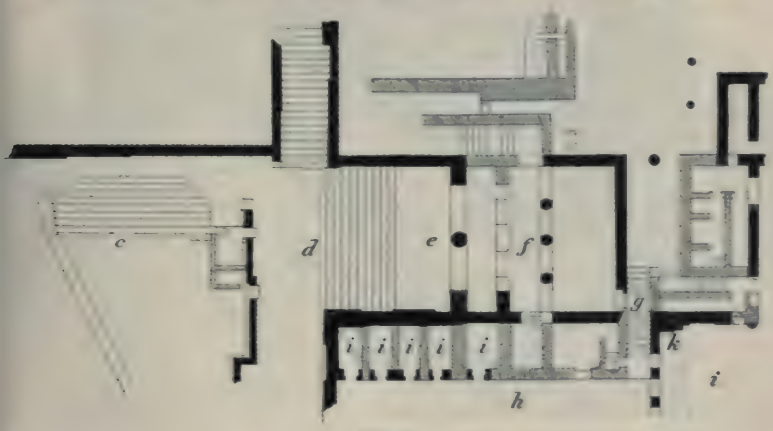


Fig 18

als ältester Vorläufer des griechischen Theaters gelten darf, zu Füßen der großen Freitreppe (*d*), die zur Halle des Obergeschosses führt, liegt eine kleine Doppelkammer, inmitten des großartigen Baues auffallend winzig und ärmlich, aus Bruchsteinen und Lehm erbaut. Die nördliche Kammer (Fig. 19), welche vom Hofe durch eine Tür und zwei Stufen zugänglich ist, zeigt an ihrer östlichen und westlichen Wand niedere Bänke oder besser Altäre, deren erster am Ende einen viereckigen ausgehöhlten

[1] Evans, BSA VII, 1900—1901, 19—20. VIII, 32.

[2] Nach Mon. ant. d. Linc. XII, Taf. 2; vgl. Pernier, ebd. S. 33—36. Drerup, *Homer* 117.

Aufsatz, wohl eine Feuerstätte für Brandopfer, trägt. Zwei kleine „Opfertische", wie die einfachen Exemplare der diktäischen Grotte, zwei „Kamáres"-Vasen und zwei Steingefäße (eins vom Feuer geschwärzt) bezeugen den Kult in dieser Kapelle. Dagegen war die südliche Kammer eher eine Art von Favissa, zur Aufbewahrung von Kultgerät bestimmt. Sie steht mit der Kapelle nicht in Verbindung, ist ganz niedrig und nur durch eine kleine Tür von Süden zugänglich: wunder-

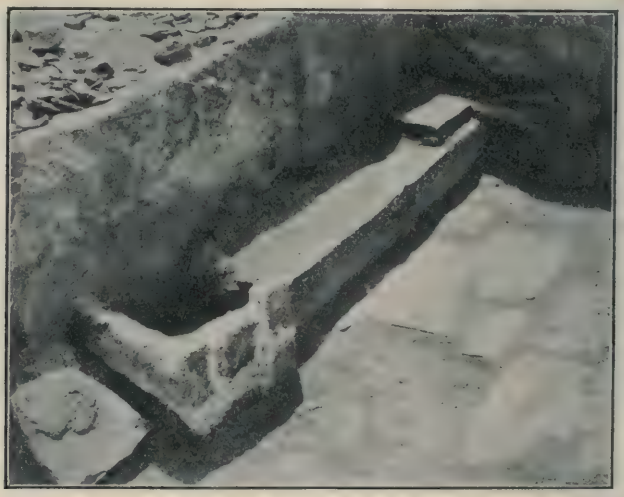


Fig. 19

schöne „Kamáres"-Vasen, steinerne Mörser und verbrannte Tierknochen sind hier gefunden worden.

Wenn, wie Pernier annimmt, diese altertümlich rohe Anlage noch dem älteren Palaste von Phaistos angehört und ihres heiligen Charakters wegen beim Neubau des uns erhaltenen Herrschersitzes verschont blieb, so gehört ein kleiner Altar im großen Innenhofe sicher diesem Neubau der achäischen Blütezeit an (Fig. 18, *k*, S. 144, Fig. 19a).[1] Es ist ein Stufenbau aus mächtigen Blöcken, welche noch Reste eines feinen Stucküberzugs aufweisen. Auf diesen Stufen müssen einst die darüber

[1] Vgl. Mon. ant. d. Linc. XII, 57. 62. 126.

gefundenen drei Tonplatten gestanden haben, deren besterhaltene auf Fig. 20 (vgl. Mon. ant. XII, 126, Taf. VIII, 5) abgebildet ist. Zwischen den in flachem Relief gebildeten Spiralen der Platte sind sechs Väschen befestigt, welche für Weihegüsse bestimmt waren, also demselben Zwecke dienten wie die „Opfertische" der diktäischen Grotte. Die abgeschrägten Enden der Platten sollten wohl unter die hölzernen Eckleisten des Altars geschoben werden; vielleicht trugen sie auch zwei der üblichen gehörnten Geräte. Vom Kulte an diesem Altare (dem Hausaltar des Palastes im Gegensatz zu der wohl allem Volke geöffneten Kapelle des Eingangshofes) zeugen einige Vasen und

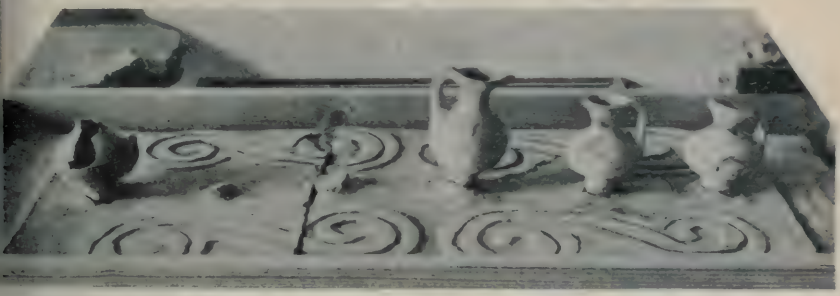


Fig. 20

ein paar tönerne Tiere (Pernier, Mon. ant. XII, 127, Fig. 54. 118, Fig. 47), bescheidene Ware, wie in der Kapelle von Knosos. Ebenso roh sind die „Idole" von Phaistos (Pernier, a. a. O. 119—125), deren einige sich denen der knosischen Kapelle nähern, vor allem bemerkenswert die in dem kleineren phaistischen Palaste, der „Sommer-Residenz" (H. Triada) gefundenen Tonfiguren, zum Teil von eigenartig fremdländischem Typus.[1] Sie stammen aus zwei kleinen Heiligtümern, über die noch keine eingehenden Berichte vorliegen.[2] Das eine scheint der Kapelle

[1] Halbherr, Mon. ant. d. Linc. XIII, 71—74, Taf. XI.

[2] Vorläufige Bemerkungen bei Halbherr, a. a. O. 9. 71—74. Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 338, der wichtige Steinbasen, gleich den auf den Sarkophagen von Palaikastro und Phaistos (S. 129/30 ff.) dargestellten, erwähnt.

von Knosos ähnlich zu sein und enthält außer den menschlichen Figuren ein paar tönerne Tauben; das andere ist reich an kleinen Stieren und Tauben und hat uns jene fremdländischen Männerfiguren bewahrt, welche Halbherr für Libyer hält (a. a. O. Fig. 56/7).

So bezeugt uns jeder neue Fund den bildlosen Kult der alten Achäer, d. h. den Mangel an Kultbildern, wenn auch menschengestaltige Götterbildchen mehrfach vorkommen. Selbst in der Zeusgrotte auf dem Ida, welche erst nach dem Untergang der achäischen Kultur die diktäische Höhle ersetzt, findet sich von einem Kultbilde noch keine Spur.[1]

Außer heiligen Symbolen, wie dem Doppelbeil oder der Säule und Taube[2], spielen auch heilige Bäume eine bedeutende Rolle im altachäischen Kulte. Einige wertvolle Siegelringe geben uns darüber näheren Aufschluß. Auf zwei Goldringen aus Vaphio und Mykenae[3] und einem Siegelabdruck aus Zakro[4] finden wir dieselbe Szene, leicht variiert, dargestellt: der erste (Fig. 21) zeigt uns einen Mann, der in heftiger Bewegung einen fruchtbeladenen heiligen Baum gepackt hat, welcher in einem kleinen Temenos steht. Die Frau in der Mitte scheint sich in ekstatischem Tanze zu drehen, am anderen Ende des Bildes beugt sich eine zweite Frau über einen Altartisch, unter dem ein Zweig und ein Schild sichtbar sind. Vielleicht legt sie in die Höhlungen dieses Tisches, den man sich dem diktäischen (Fig. 2) ähnlich denken mag, Früchte des heiligen

[1] Wir können auf den Inhalt der idäischen Grotte hier nicht eingehen, da sie die zeitlichen Grenzen unserer Untersuchung überschreitet, zudem leider schon früher geplündert worden ist. Vgl. Halbherr-Orsi, Museo Italiano II 689 ff., Milani, STM I, 1 ff.

[2] Vgl. die anregende, gedankenreiche Abhandlung von Evans, JHS 1901, 99, vor allem S. 126—163; freilich faßt er auch bisweilen einfache architektonische Glieder (wie unsere Fig. 5) als heilige Pfeiler, deren Kult mir nicht erweisbar scheint.

[3] Evans, JHS 1901, 176. 177. Milani, STM II, 11. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* VI, 3, S. 56. II, 19.

[4] Hogarth, JHS 1902, 77, Fig. 1, pl. VI, 1.

Baumes, welchen der Mann schüttelt. Auf dem zweiten Ringe (Fig. 22) wächst auf felsigem Terrain der heilige Baum aus einem großen Pithos hervor, die zweite Frau ist auf einem großen Schilde gelagert und ganz klein gebildet. Die undeutlichen, in der Luft schwebenden Gegenstände (offenbar heilige Symbole)[1] aber lehrt uns erst der Siegelabdruck (Fig. 23) verstehen: hier fehlen die Frauen, und an Stelle des Opfertisches tritt ein komplizierter Altarbau mit Doppelhörnern, wie wir ihn oben (S. 136 ff.) besprochen haben. Doppelhörner trägt auch die Umfriedung, aus welcher der kleine heilige Baum

Fig. 21 2:1

Fig. 22 2:1

aufwächst. In der Luft aber schwebt ein kleines Frauenbild, die Gottheit, welche hier persönlich bei ihrem Heiligtum erscheint.[2]

Diese Göttererscheinung ist nicht vereinzelt in der achäischen Kunst: auf einem schönen Goldring von Knosos (Fig. 24)[3] sehen wir, von hoher Mauer umfriedet, einen heiligen Baum (oder Hain), vor der Eingangstür einen Opfertisch und einen hohen Stamm[4]: in der Luft aber schwebt das kleine Eidolon

[1] Vgl. dazu Evans, JHS 1901, 178.

[2] Milani (STM II, 11) sieht in diesen Bildern die frevelhafte Entweihung des heiligen Hains der Demeter durch Triopas (Erysichthon): aber weder ist es wahrscheinlich, daß auf solchen Siegelringen ein Frevel dargestellt wäre, noch dürfte die zuerst im Kallimacheischen Demeterhymnus behandelte Sage von dem vermessenen Thessalerfürsten so früh erscheinen; vgl. Lycophr. 1393 ff. Ovid. Met. VIII, 739 ff. Crusius in Roschers Lex. I, 1373.

[3] Nach Milani, STM II, 3; Evans, JHS 1901, 170.

[4] Vgl. die Palmstämme des Sarkophages von Phaistos, oben S. 130.

der Gottheit, männlich und, wie es scheint, strahlenumglänzt (kaum geflügelt): es erscheint einer Frau, welche, geblendet, anbetend, die Hände zum Kopfe erhebt.[1]

An oder auf ihrem Altar, der auch hier im Freien steht, sehen wir eine Göttin auf zwei mykenischen Goldringen sitzen (Evans, JHS 1901, 175. 190), vor ihr einmal eine Frau, das andere Mal ein Mann mit Speer, im Gestus der Adoration. Ein dritter mykenischer Goldring (Evans 182) zeigt einen Mann zwischen einem Steinbock und dem umhegten heiligen Baume, zwei andere Ringe gleicher Herkunft (Evans 182—183, Milani, II, 51. I, 206) anbetende Frauen vor ähnlichen ländlichen

Fig. 23

Fig. 24 3:1

Heiligtümern; besonders wichtig ist der letztere, welcher ein ganzes Temenos mit heiligen Bäumen wiedergibt.

Eine ähnliche Szene war wohl auf einer Steatitpyxis aus Knosos dargestellt, von der leider nur ein kleines Stück erhalten ist (Fig. 25)[2]: eine polygonale Umfriedung, wohl eines heiligen Haines, davor Säule (Stamm) und Altar, wie auf dem eben besprochenen Goldringe, und Reste eines tanzenden und eines kauernden Mannes (?).

Diese Beispiele lehren uns genugsam die Bedeutung heiliger Bäume während der Blütezeit achäischer Kultur: ja noch

[1] Vgl. auch die Erscheinung der Rhea, unten Fig. 37.

[2] Nach Milani, STM II, 51. Evans, JHS 1901, 103: die Bäume scheinen Feigen; zu deren sakraler Bedeutung (*ficus ruminalis*) Evans S. 128.

in die nachfolgende „dorische“ Zeit hat er sich gerettet. Die mächtige Bergfeste von Goulàs im östlichen Kreta[1] stammt zwar in ihrer heutigen Gestalt aus nachachäischer Zeit, aber die ältere Kultur hat hier bedeutend nachgewirkt. Auf der Agora der Stadt, zwischen der Tempelterrasse und einem Stufenbau für Zuschauer, der dem von Phaistos nachgebildet sein könnte, also an dem ἐπιφανέστατος τόπος, wo im Palaste von Phaistos die kleine Kapelle lag, da finden wir in Goulàs eine Umfriedung aus riesigen Blöcken (Fig. 26, nach meiner Photographie), welche aller Wahrscheinlichkeit nach einige heilige Bäume umschloß (Umfang 8 × 4,5 m; Höhe der Umfriedung ca. 1,50 m), daneben eine große Zisterne, aus der man Wasser zu Spenden holen konnte; also hätten wir hier ein Temenos derselben Art, wie es die achäischen Denkmäler zeigen, wie es, zum Schutze geweihter Bäume, sich bis in die Spätzeit erhält.

Fig. 25

Die Göttererscheinungen über bildlosen Heiligtümern beweisen von neuem, daß die alten Achäer sich ihre Götter in Menschengestalt vorstellten und auch so darstellten, wo es sich nicht um ein Kultbild handelte. Als vornehmstes Kultsymbol haben sie das Doppelbeil verehrt, und zwar ist es die heilige Waffe und das Symbol nicht nur des Himmelsgottes, des späteren Zeus, gewesen. Auf zwei Formsteinen von Palaikastro (Fig. 27—30)[2],

[1] Evans, *Goulàs, the City of Zeus*, BSA III, 1896. JHS 1901, 100. Demargne, BCH 1901, 282: das alte Lato.

[2] Xanthudidis, Ἐφημ. ἀρχ. 1900, Taf. 3—4. Milani, STM I, 176 (danach unsere Abbildungen), auf dessen lehrreiche Ausführungen ich verweise, wenn ich auch an der Auffassung der Platten als Formsteine festhalten muß. Zum Fundort vgl. Bosanquet, BSA VIII, 299.

deren hohe Bedeutung Milani zuerst gewürdigt hat, sind Schmuckplättchen dargestellt, wie sie die mykenischen Schacht-

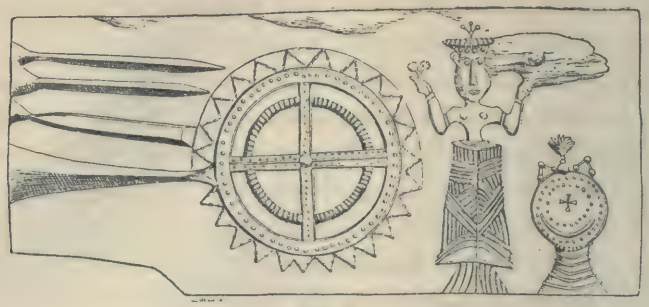


Fig. 27

Fig. 28

Fig. 29

gräber in Fülle geliefert haben (z. B. oben Fig. 13).[1] Da sehen wir, neben einer sehr reich verzierten Labrys an

[1] Sie dienten, aufgenäht oder -geklebt, zum Schmucke von Gewändern und Decken.

langem Stiele, einem gehörnten Symbol und einem großen gezackten Rade[1], zwei Göttinnen in der komplizierten achäischen Hoftracht: die erste schwingt zwei Doppelbeile, die zweite hält Blumen oder Mohnstengel in den erhobenen Händen, aus ihrem Diadem sprießt eine Blüte. Neben ihr aber steht ein eigenartiges Gebilde, das man ein Palladion nennen darf: ein großer Rundschild, darüber gleichsam Schädel und Arme eines Skeletts, unten ein weiter Frauenrock.[2]

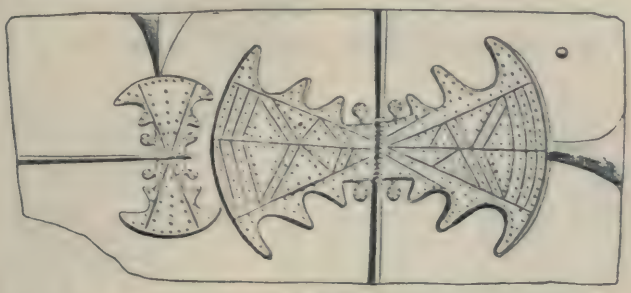


Fig. 30

Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier zwei Göttinnen dargestellt sind; dagegen möchte ich lieber Priesterinnen auf zwei merkwürdigen Siegelsteinen erkennen, auf denen wir von einer oder zwei Frauen das Doppelbeil und das heilige Gewand der Göttin getragen sehen (Fig. 31. 32)[3]; und zwar hat hier die Labrys jene gedoppelte Form, die uns schon mehrfach begegnet ist (S. 125. 127. 130), und die den zwei Beilen der Göttin auf Fig. 27 entspricht.

Bewaffnete Göttinnen, mit Speer oder Bogen, wilde Jägerinnen, erscheinen auch sonst im achäischen Kreise[4]: das

[1] Wohl das Sonnenrad; ganz ähnliche erscheinen auf dem Sarkophage von Palaikastro, BSA VIII, Taf. 18—19; vgl. S. 129.

[2] Die horizontalen Streifen schließen die Annahme aus, daß dieser Rock bloß der Gußkanal des Formsteines sei.

[3] Fig. 31 aus Knosos, nach Evans, BSA VIII, 102. Fig. 32 Siegelabdruck aus Zakro, nach Hogarth, JHS 1902, 78. vgl. Taf. VI, 6.

[4] Vgl. z. B. die Gemmen bei Perrot-Chipiez VI, 431—432. Milani, STM I, 192—193.

Getier des Waldes ist ihnen untertan wie das der Luft und des Meeres (Wasservögel). Das Doppelbeil bleibt ja auch in späterer Kunst die Waffe der kleinasiatischen Amazonen. Es wäre gewagt, diesen altachäischen *πότνιαι θηρῶν* einen bestimmten Namen zu geben. Als kretische Parallelbildung zu Artemis ist uns Diktynna bezeugt; wie deren Name mit Dikte zusammenhängt, so hat die Beilschwingerin des Formsteines ihre Waffe dem diktäischen Gotte entlehnt.[1] Meernymphe ist Diktynna bei Eurip. Hippol. 145, Waldnymphe in der Iphig. Taur. 126; als alte Mondgöttin hat sie Usener (Rh. Mus. 1868,

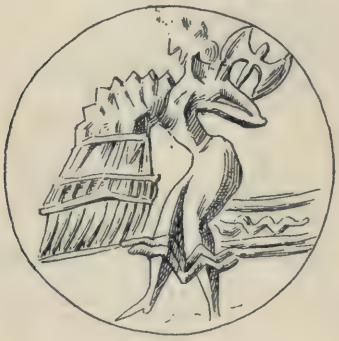


Fig. 31 2:1

Fig. 32 1:1

342) erwiesen: dazu stimmt ihre Flucht vor der Liebe des Himmelssohnes Minos, ihr Sprung ins Meer, ihre spätere Identifizierung mit der äginetischen Aphaia. Und anderseits läßt auf achäischen Mondkult eine wichtige kretische Steatitgemme schließen (Fig. 33)[2], welche über der Adorantin vor dem heiligen Baume die Mondsichel zeigt.

[1] Die von Usener, *Götternamen* 41 nachgewiesenen alten Namenspaare Diktos-Dikte, Diktys-Diktynna hängen mit dem Lichtberge Dikte zusammen, in dem der neugeborene Himmelsgott geborgen wird. Und sehr bezeichnend ist es, daß Rhea, auf dem Wege dorthin, ihr Knäblein zunächst nach Lyktos (=Lyttos) bringt, in dessen Namen derselbe Begriff durchschimmert.

[2] Nach Milani, STM II, 51 = Evans, JHS 1901, 185. Vgl. Fig. 34.

Eine blumenhaltende Göttin wie die des Formsteines von Palaikastro kehrt wieder auf dem großen Goldring von Mykenae (Fig. 34)[1]: im Kreise ihrer Nymphen, die Blumen bringen, sitzt sie unter einem fruchtschweren Baume, über ihr, nach Milanis ansprechender Erklärung, der nächtliche Himmel, an dem Mondsichel, Abendstern[2] und Milchstraße erglänzen. Die Göttin hält Mohnstengel in der Rechten, wie die spätere griechische Demeter oder die Aphrodite des Kanachos in Sikyon[3], an ihrer Stirne sprießt eine Blume. Im Felde aber schweben das göttliche Symbol der gedoppelten Labrys und

Fig. 33 2:1

Fig. 34 2:1

ein kleines gewappnetes Eidolon, klarer menschlich gebildet als das Palladion des Formsteines, wenngleich ohne Angabe des Geschlechts. Jedesfalls ist es eine Göttin der Fruchtbarkeit, die auf dem Ringe thront. Will man eine spezifisch kretische Gottheit zum Vergleich heranziehen, so böte sich etwa Britomartis, die „süße Jungfrau" nach kretischem Dialekt, welche zwar später mit Diktynna verschmilzt, ursprünglich aber eine getrennte Persönlichkeit bildet: sie paßt freilich zur Göttin des Formsteines besser als zu der des Ringes, in welcher

[1] Nach Evans, JHS 1901, 108. Rev. archéol. 1900, Taf. VIII, 1; Milani, STM I, 195.

[2] Man hat darin bisher die Sonne erkannt, was mir weniger wahrscheinlich ist, wenn auch den Göttern alle Gestirne zugleich leuchten können.

[3] Paus. II, 10, 5. Vgl. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* S. 36.

wir mit Milani eher das Urbild der Rhea erkennen mögen (vgl. unten S. 151).

Wie sorgsam man jeder Spur alter Sondergötter nachgehen, wie vorsichtig aber auch die zarten Fäden entwirren muß, welche von den historischen Götternamen zu älteren göttlichen Gestalten führen, das haben uns Useners Götternamen vor allem gelehrt: „Wir können uns nicht deutlich genug vergegenwärtigen, wie verschiedenartige Schichten schon der Kultus einer einzigen Stadt zu einem Bilde vereinigt."

So sollen denn hier weder die Gottheiten mykenischer Denkmäler mit kretischen vermengt, noch gar die beiden Göttinnen der Formsteine mit Diktynna und Britomartis identifiziert, sondern nur bemerkt werden, daß beide Paare einander entsprechen.[1] Diktynna und Britomartis, die Töchter des Zeus, sind echt kretische Gottheiten, wenn sich auch ihr Kult später über ganz Griechenland verbreitet. Erst auf Delos und im Peloponnes verschmelzen sie miteinander und mit Artemis[2]; im Vertrage der kretischen Städte Lato und Olus (CIG 2554; ca. 200 a. Chr.) und im Eide der Jünglinge von Dreros (Cauer, Delectus inscr. graec.[2] 121) wird Britomartis von Artemis gesondert aufgeführt. Noch in der Kaiserzeit weicht der Typus der Diktynna auf kretischen Münzen[3] von Artemis ab. Dieses kretische Schwesternpaar mag wohl von jenen altachäischen Göttinnen des kretischen Formsteines abstammen.

Auch in dem Palladion des Formsteines möchte man das Urbild des homerischen sehen: es kehrt wieder auf dem großen mykenischen Goldringe (Fig. 34), auf den kleineren Ringen

---

[1] Das Verdienst dieses Vergleiches gebührt Milani.

[2] Vgl. Roschers Lex. I, 821.

[3] Münzen von Kydonia, bei Daremberg-Saglio, *Dict. d. Antiq.* Fig. 751 (mit Hund und Fackel), 752 (mit Zeusknäblein und zwei Kureten). Brit. Mus. Cat., *Crete,* pl. VII, 16; Svoronos, *Numismatique de la Crète,* XXXIII, 23/4.

(Fig. 21. 22) und einigen anderen Gemmen[1], vor allem aber auf einem Fresko von Mykenae[2], das trotz seiner Zerstörung ein Palladion erkennen läßt, vor dem ein kleiner Tragaltar (vgl. oben Fig. 16) und zwei betende Frauen stehen. Der Vergleich mit dem troischen Palladion und seiner Priesterin Theano, mit den römischen ancilia, drängt sich auf, aber auch hier ist äußerste Vorsicht auf dem schwankenden Boden der altachäischen Religion geboten.

Gegenüber dieser Unsicherheit ist es erfreulich, wenigstens eine Gottheit sicher bestimmen, wenn auch nicht mit ihrem achäischen Namen benennen zu können. Das ist die große Göttermutter, die spätere griechische Rhea-Kybele, die phrygische Matar Kubile. Von ihren Löwen bewacht, erscheint sie schon auf altachäischen Denkmälern. Die schlechte Kasseler Gemme[3] ist schon länger bekannt; neu hinzu kommen zwei Steine der Sammlung Evans (Fig. 35) und des British Museum (Fig. 36).[4] Genau so finden wir die Göttermutter wieder auf altgriechischen[5], phrygischen[6] und altetruskischen[7] Werken: der Typus muß in der achäischen Kunst geprägt und dann auf Phryger und Etrusker übergegangen sein. Kaibel hat in seinem schönen Aufsatze über die idäischen Daktylen (Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss. 1901, 488) ausgeführt, daß die Göttermutter

[1] Bergkristall von Mykenae, Milani, STM II, 16 (Rev. archéol., 1900, 12), neben Adorantinnen; Gemme von Jalysos, Milani, STM II, 16, Perrot-Chipiez, VI, Taf. XVI, 1.

[2] *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887, Taf. 10. Milani, STM I, 204. Kleine Stuckplatte, einst frei aufgestellt, da die Ränder bemalt sind.

[3] Furtwaengler, *Ant. Gemm.* VI, 5, besser Milani, STM I, 188.

[4] Evans, JHS 1901, 164—165, Milani, STM II, 1. Zum Löwenkopf auf Fig. 36 vgl. die des großen Ringes, Fig. 34.

[5] Z. B. auf der böotischen Reliefvase, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, Taf. 9. STM I, 8, dem Bronzeschild aus der Zeusgrotte auf dem Ida. Mus. ital. II, Taf. 2.

[6] Vor allem das Relief von Arlanskaia, Ramsay, JHS V (1884), 244. Perrot-Chipiez V, Fig. 109. Körte, Athen. Mitt. 1893, 504.

[7] Armband aus Vetulonia, abgeb. STM II, Taf. I (Not. d. Scavi 1893, 504); die Göttin trägt ein echt altachäisches Gewand.

Ma eine altasiatische Gottheit sei: aber das Schema ihrer Darstellung zwischen zwei wappenartigen Löwen tritt, soviel ich weiß, auf unseren Gemmen zuerst auf.[1]

Vor allem wichtig ist uns eine jüngst gefundene Darstellung der Göttermutter (Fig. 37)[2], weil sie von neuem bildlosen Kult und anthropomorphe Göttervorstellung bezeugt: am Altarbau wird der Adorant von der Göttin überrascht, welche hoch oben auf dem Gipfel eines nahen Berges erscheint, drohend oder verheißend mit vorgestrecktem Stabe (Zepter, Lanze?), von ihren Löwen bewacht. Geblendet und anbetend erhebt

Fig. 35 2:1

Fig. 36 2:1

der Sterbliche die Hand zum Haupte, wie die Frau auf Fig. 24. Hier ist das Wappenschema aufgegeben, in ungeschickter Zeichnung, ohne Perspektive (daher der Berg so klein, die ferne Göttin so groß geraten sind), eine ganze Landschaft angedeutet.

In der Kapelle von Knosos ist kein sicheres Zeugnis für den Kult der Göttermutter gefunden worden, und auf der einzigen Darstellung, wo eine Göttin der Fruchtbarkeit mit dem

[1] Das Schema ist für die Göttin nicht erfunden worden: wir finden die Löwen wachehaltend jederseits eines Tores (Siegel von Zakro, Fig. 38 = JHS 1902, 87, Taf. X, 112), öfter einer Säule, eines Baumes oder Altars, z. B. am Löwentor von Mykenae und auf zahlreichen Gemmen. Greifen, Sphingen, Stiere, Böcke treten an Stelle der Löwen: z. B. Evans, JHS 1901, 154—161. Milani, STM II, 25—26. Auch ein Gott findet sich, statt der Göttin, zwischen den gebändigten Löwen (Evans 163, Milani II, 24. 25). Ein Dämon ebenso, Evans 168. Zu den ägyptischen Vorbildern solcher heraldisch gruppierter Paare vgl. Evans, JHS 1901, 152.

[2] Siegelabdruck von Knosos, nach Evans, BSA VII, 29. Drerup, *Homer* 88.

Symbol des Himmelsgottes, der Labrys, vereinigt ist (Fig. 34), fehlen die beiden Löwen, welche die sichersten Exponenten der späteren Rhea bilden. Diodor (V, 66) bezeugt freilich, daß sich noch zu seiner Zeit zu Knosos, dem einst von Titanen (eben der titanisch mächtigen altachäischen Dynastie) bevölkerten Orte, die Ruinen des Hauses der Rhea und ein uralter Zypressenhain erhalten hätten. So stimme ich durchaus mit Evans[1] überein, der in Knosos, und speziell in der Kapelle des Palastes, den Kult des obersten Götterpaares annimmt, des Himmelsgottes und der großen Mutter alles Werdens, Zeus und Rhea der späteren hellenischen Religion entsprechend.

Fig. 37 2:1

Fig. 38 1:1

Auch andere Gottheiten haben wir gefunden; ihre Zahl läßt sich aus der wachsenden Fülle der Denkmäler leicht vermehren. Da ist der jugendliche Gott, welcher Löwen[2] oder Fabelwesen[3] bändigt, die nackte Göttin der mykenischen Goldplättchen (am besten bei Milani, STM I, 210), die Göttinnen auf dem Greifengespann des Sarkophags von Phaistos (Anm. 1 S. 130), u. a. Neue Funde werden uns hoffentlich auch über diese Gottheiten aufklären. Stets aber sind es rein menschliche Gestalten. Denn wenn uns auch die achäische Kunst,

[1] BSA VII, 29—30.

[2] Evans, JHS 1901, 163. Milani, STM II, 24—25.

[3] Löwendämonen: STM II, 24. JHS 1894, 120. 138. 1902, 78. Taf. VI, 5. Ein Greif an der Kette: STM II, 7. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* VI, 18.

vor allem auf Kreta, eine Menge von Mischwesen bewahrt hat, welche Tierköpfe auf Menschenleibern, oft auch tierische Arme und Beine zeigen[1], so sind doch alle diese Fabelwesen nicht Götter, sondern Dämonen, dienende Wesen, über welche die Götter herrschen. Der Gott und die Göttin, welche Löwen bändigen, bezwingen auch Löwendämonen. Wie ein Zug von Tempeldienern erscheinen diese Mischwesen auf einem mykenischen Fresko[2] und einem Muschelrelief aus Phaistos.[3] Mit Kannen treten sie zur Spende an die Altäre der Götter.[4]

Man wird durch diese dienenden Geister an die Daktylen, Kureten, Korybanten erinnert, jene kunstfertigen Dämonen, welche im kretischen und phrygischen Kult der Rhea-Kybele wie des Zeus eine so große Rolle spielen. Freilich, von ihrer phallischen Bedeutung, die Kaibel lichtvoll dargetan hat, gewahren wir keine Spur in der achäischen Kunst[5], wie denn überhaupt alles Phallische hier fehlt.

Aus dem Kreise dieser altachäischen Mischwesen hat sich vor allem der Minotaur in historisch hellenischer Zeit erhalten (vgl. oben Fig. 12). Der Löwendämon hat als Phobos fortgelebt

[1] Auf die mannigfachen Gestalten dieser Art, deren Vorbilder und Parallelen die altchaldäischen und hethitischen Denkmäler bieten, können wir nicht eingehen. Eigentümlich ist an den achäischen Mischwesen, daß meist der Rumpf bis zu den Hüften auch tierisch ist. Vgl. die erwähnten Publikationen von Evans und Milani, vor allem aber die Siegel von Zakro, bei Hogarth, JHS 1902, 76, Taf. VI—X.

[2] *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887, Taf. 10. Milani, STM II, 77. Perrot-Chipiez, VI, Fig. 438.

[3] Pernier, Mon. ant. d. Linc. XII, Taf. VIII, 1. Milani, STM II, 65. Hogarth, JHS 1902, 92.

[4] Mykenische Glaspasten und kyprischer Bronzehenkel: Evans, JHS 1901, 117. Milani, STM II, 62.

[5] Ohne alle phallischen Beziehungen ist auch die älteste sichere Darstellung der idäischen Daktylen, auf dem Schilde der Zeusgrotte auf dem Ida (Mus. Ital. II, Taf. 1); sie zeigt uns bärtige, geflügelte Dämonen in assyrischem Stil. Vgl. Milani, STM I, 3, der zuerst diese Denkmäler richtig beurteilt und altgriechischer Kunst zugewiesen hat.

auf Vasen und Münzen[1]; und auch die ionischen Silene mit Pferdehufen und -ohren, die pferdeköpfige Demeter von Phigalia[2], der bocksköpfige Pan (griechischer Spiegel, Bull. Corr. Hell. 1899, Taf. 2), die Dämonen auf dem Mantel der Despoina von Lykosura[3], ja auch die von Kirke verwandelten Gefährten des Odysseus (Roschers Lex., s. v. Kirke, II, 1193), sie alle sind Überlebende jenes dämonischen Heeres, das in der Phantasie der alten Achäer den großen Göttern untertan war. Von den Fabelwesen des späteren Hellas, mit Tierleib und Menschenkopf, den Kentauren, Tritonen, Sirenen, Achelooi usw. finden sich dagegen nur Sphinx und Greif schon in der achäischen Kunst.

Überblicken wir die vorgeführten Denkmäler, so gestatten sie uns zwar noch keine ganz sicheren Resultate, aber doch einige wichtige Schlüsse zu ziehen, welche neue Ergebnisse der Forschung hoffentlich bald ergänzen und erweitern werden:

1. Der altachäische Kult war bildlos und entbehrte der Tempel. In Höhlen, oder, wenn unter freiem Himmel, in einem heiligen Bezirk oder Hain, allenfalls in kleinen Hauskapellen verehrte man die Götter in ihren Symbolen.[4] Menschengestaltete Kultbilder fehlen.

---

[1] Zusammengestellt bei Milani, STM II, 72. 82. Vgl. Deubner, Athen. Mitt. 1902, 253.

[2] Pausan. VIII, 42; JHS Taf. LXVIII, 22—23.

[3] Collignon, *Hist. de la Sculpt. Grecque* II, 629. Perdrizet, BCH 1899, 635.

[4] Wie lange der bildlose Kult sich in Hellas behauptet, beweisen der delphische Omphalos (dazu zuletzt Miß Harrison, JHS 1899, XIX, 225), der Zeus *Καππώτας* von Gythion in Lakonien (Paus. III, 22, 1. Wide, *Lakon. Kulte* 21), der Zeus *Κεραννός* in Mantineia (JGA 101; Weil, Rev. archéol. 1876, 50), der Eros von Thespiai (Paus. IX, 27, 1), die Chariten von Orchomenos, das ja der Herrschersitz der mächtigen achäischen Dynastie der Minyer war (Paus. IX, 24, 3) u. a. Die Erinnerung an alten Baumkult lebt, um nur ein Beispiel von vielen zu nennen, fort in einem Epigramm des Kallimachos, wo die alten Holzbilder der samischen Hera und der Athena von Lindos beschrieben werden (aus Plutarch *π. τ. ἐν Πλατ. δαιδάλων*, bei Euseb. Praep. ev. III, 8): *ὧδε γὰρ ἱδρύοντο θεοὺς τότε· καὶ γὰρ Ἀθηνῆς ἐν Λίνδωι Δαναὸς κίον' ἔθηκεν ἕδος.*

2. Der Kult hat sich vom Anfang bis zum Ende der achäischen Kultur (mindestens ein Jahrtausend lang) wenig verändert; er hält zäh an althergebrachten Formen und rohen Bildwerken fest.

3. Die großen Götter werden rein menschlich gedacht und auch dargestellt, wo es sich nicht um eigentliche Kultbilder handelt.

4. Der vornehmste Gott, der Himmelsgott mit dem Doppelbeil, ist der Herr der diktäischen (Zeus)grotte und des Palastes von Knosos (des Labyrinths, des „Hauses der Labrys"); neben ihn, den Ahnherrn des hellenischen Zeus (des kretischen *Zᾶν, Tᾶν*), tritt die große Mutter der Götter und Menschen, die Urform der späteren griechisch-phrygischen Rhea-Kybele.

Das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung aber ist die Selbständigkeit der achäischen Religion: trotz der regen Beziehungen, welche vor allem Kreta zum Nillande unterhielt, haben die Achäer die Tempel der Ägypter ebenso wie ihre Götter verschmäht. Wo sie Götter bilden, sind es stets freie, individuell bewegte Gestalten, ohne eine Spur hieratischer Gebundenheit. Gegenüber den fest geprägten, einförmig wiederholten Typen Ägyptens und des ganzen Orients haben die achäischen Künstler, wie in der Ornamentik, in Pflanzen- und Tierbildern, so auch in ihren Götterdarstellungen zwanglos frei, in echt hellenischer, lebensvoller Freude an der Wiedergabe der Natur geschaffen. Das unterscheidet ihre Werke von allen orientalischen, gerade wie die dargestellten Götter weit eher Urformen der hellenischen als Abkömmlinge des Orients sind: gerade in ihnen dürfen wir ein gewichtiges Zeugnis dafür erkennen, daß die Träger der „achäischen" („mykenischen") Kultur eben keine Orientalen, sondern die Vorfahren der späteren Hellenen gewesen sind.

Fig. 19a (S. 140).

Fig. 26 (S. 145).

Wu Tsung's Persecution of Buddhism

By **J. J. M. De Groot**, Leiden

That the emperor Wu Tsung of the T'ang dynasty, who ruled from A. D. 840 to 846, has immortalized his name by a rigorous persecution of Buddhism and other foreign religions, is generally known to students of East-Asiatic history. Our knowledge of this fact principally rests upon a decree, issued by that prince in 844, of which Du Halde gave a very defective translation in his "Description de l'Empire de la Chine" II p. 496. Havret reprinted it in 1895 in "La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou" (page 250), stating that it was made by Father Hervieu, as were several other translations from the Chinese, inserted in Du Halde's work, and that this missionary followed a text inserted in the great imperial anthology of the literature of all ages, entitled: *Ku wen yen kien ching tsih* (ch. 29, fo. 48), which appeared in the latter half of the 17th century. It evidently was unknown to Havret that this text was to the very letter copied from the Old Books of the T'ang Dynasty. Unless Hervieu used a text quite different from this, we are bound to say that his translation is no better than bungle. Probably he did not actually translate, but merely wrote down a kind of paraphrase gabbled to him by some Chinese or other.

This persecution, which for ever broke the outward glory of Buddhism in China, is an event important enough to induce us to open the Old Books of the T'ang Dynasty, and write out from them a faithfuller translation of the edict in question than Hervieu gave. For the same reason we feel enticed to look in that Standard History, and in the other, known as the

New Books of the T'ang Dynasty, for more information about that episode. Both works give, in fact, some data of considerable interest, never published before, which we also offer to the readers of these pages.

Wu Tsung succeeded his elder brother Wen Tsung. This emperor too was a declared enemy of the Buddhist church. In 835 "he interdicted by decree the ordinations of Buddhist monks and nuns"[1], a measure which, at the instigation of the doctor of the Hanlin college Li Hiun, was followed by the removal of all Buddhist images and altars from the court. He died in 840. Three years afterwards, Wu Tsung, whose armies had then gained a series of victories over the Uigurs, issued a decree to the following effect:

"It is necessary that the Commissioners for the Performance of Meritorious Work (i. e. for the celebration of religious ceremonies[2] who dwell outside the capital (Ch'ang-ngan), and those in the eastern capital (Loh-yang or Honan-fu), shall, with regard to the Uigurs, dictate everywhere to those who wear the official cap and girdle, that they shall banish all those people to the various provinces, there to be taken by the authorities under their rule and control. And with regard to those Uigurs and the convents or temples of the Mo-ni, their farms, houses, money, effects, etc., the Commissioners for Meritorious Work are, moreover, herewith ordered to have all this registered and confiscated by officials delegated for that purpose by the Censorate and by the Metropolitan Government. No man of whatever kind or class is allowed to take possession of even a shadow of those buildings and effects, and whosoever does so shall be condemned to death and all his possessions shall be confiscated. And the Bureau for the Promulgation of Imperial Orders is herewith ordered

[1] *Old Books*, chap. 17 II, Court-edition, fo. 26.

[2] Certain government officers charged with the control of the Buddhist and Taoist clergy.

to project measures, to be taken with regard to the monks of the Mo-ni convents, and it shall memorialize Us about the same."[1] — In the other Standard History we read: "It was decreed by the emperor that the Commissioners for Meritorious Work in the settlements of the Uigurs residing in the two capitals, and all the officers wearing the cap and the girdle, should sequestrate the books of the Mo-ni and burn them on the roads, together with their images; and that all their goods and effects should be confiscated at the profit of the mandarinate."[2]

What was that Mo-ni religion? The above extracts do not make it sure that the Chinese considered it to be another religion than that of the Uigurs. Devéria[3] and Marquart[4] have probably proved that the word represents Manicheism; Chavannes[5] however has endeavoured to demonstrate that it may just as reasonably stand for Mohammedanism. In that same essay, the last-named sinologue gives us two extracts from the *Fuh-tsu t'ung ki*[6], from which it appears that the decree of Wu Tsung in the capital alone caused the death of more than seventy Mo-ni women, and that of the number condemned to exile more than half perished. For the destruction of their religion and the cruel annihilation of their settlements we ought, perhaps, to plead the extenuating circumstance that the animosity against the Uigurs, who endangered the empire, turned against all foreigners in general.

The great crusade against Buddhism, which now was the chief item on Wu Tsung's programme, was to some extent the work of three jealous and zealous Taoists whose influence

[1] *Old Books*, chap. 18 I, fo. 13.

[2] *New Books*, chap. 217 II, Court-edition, fo. 5.

[3] Journal Asiatique for 1897, II: *Muselmans et Manichéens Chinois.*

[4] *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften.*

[5] Journal Asiatique for 1897, I: *Le Nestorianisme et l'Inscription de Kara-Balgassoun.*

[6] A history of Chinese Buddhism, in 22 chapters, written under the Yuen dynasty.

upon the emperor was great. "In the third month of the fourth year of the Hwui-ch'ang period (844)", thus say the Old Books of the T'ang dynasty (chap. 18, I), "he appointed the Taoist doctor Chao Kwei-chen to be Religious Teacher of Taoism for the streets to the left and right. At that time, the emperor earnestly studied the methods for attaining to divinity and immortality, and had that Kwei-chen for his instructor. This man availed himself of the favor he was in frequently to urge the emperor to exterminate Buddhism, for, he argued, this is not a religion of the Middle Kingdom, but one which corrodes the vital strength of the people, and therefore it ought to be entirely done away with. The emperor believed every word he said. The year following, Chao Kwei-chen commended to the emperor a certain Taoist doctor of the Lo-fu[1], called Teng Yuen-khi, who possessed the art of prolonging life. The emperor sent a commissioner from the palace to receive this man, who from that day made a close compact with Liu Hüen-tsing, a Taoist doctor of the Hing mountains (in Hunan), and with Kwei-chen, to induce the emperor to exterminate Buddhism; and the consequence was that their proposals to demolish the convents were carried out.

"In the fourth month the emperor ordered the Board of Sacrifices to count the Buddhist convents, monks and nuns in the empire; and the returns gave 4,600 monasteries, 40,000 a-lan-jok[2], 260,500 monks and nuns. And in the autumn, in the seventh month of that year, he decreed that the convents in the empire should be reduced to a smaller number, and that the Bureau for the Promulgation of Imperial Orders should project measures to that effect, and memoralize

[1] A mountain chain in the province of Kwangtung, renowned amongst the Taoists as an abode of people who prolonged their lives by means of certain abstruse arts and processes.

[2] Aranyakah, an ordinary term in Chinese literature to indicate a friary or nunnery on a modest scale.

him about the same. According to the prevailing regulations (thus its proposal ran), the magistrates in the districts of the first order must burn incense in the monasteries on the anniversaries of the death of the Imperial Ancestors. Therefore in each of these districts one convent for this purpose shall, we trust, be left in existence, and the venerable images of the series of emperors be conveyed thither; in the districts of lower order all the monasteries can then be destroyed. We also propose that in two streets of the Imperial residence (Ch'ang-ngan) and of the eastern capital (Loh-yang) ten monasteries shall be allowed to remain, each with ten monks. So the emperor decided that in each of the districts of the first order one monastery, — the best one and most beautifully built —, should remain standing, but that as soon as it should fall into ruins, it should likewise be pulled down, in which event, on the above-mentioned days of incense-burning, the magistrates would have to perform this ceremony in a Taoist convent. Moreover, in the two streets both of the Imperial and of the secondary capital, two abbeys should remain in existence, each with thirty-eight monks, namely: in the left street of the Imperial residence that of Favour through Compassion, and that of Bliss through Sacrifices; and in the right street in that place, that of Western Light and that of Pomp and Glory.

"Thereupon the Bureau for the Promulgation of the Imperial Orders proposed in another memorial, that to the Commissioners of the Salt and Iron Gabelle should be delivered the bronze statues, bells, and sonorous metal plates of the convents demolished in the empire, to be recast into money; that the prefects of the districts concerned should be instructed to have the iron statues remoulded into agricultural implements, and that the images of gold, silver, or 'to' mineral should be melted and delivered to the Auditors of the Treasury. Moreover (the Bureau proposed) that the families of

costumed officers should deliver up to the authorities their golden, silver, bronze and iron images within a month after the Imperial decree to this effect should have been promulgated, and that in case of default, the Commissioners of the Salt and Iron Gabelle should punish them according to the prohibitory law on bronze; but that the images of clay, wood or stone should be altogether left in the monasteries, there to remain as of old.

"In yet another memorial the same Bureau proposed that the Buddhist monks and nuns should no longer remain under the control of the Board of Sacrifices, but should be placed under that of the Bureau for the State Ceremonial, and that, with regard to the temples of the Ta-ts'in and the Muh-hu[1], when Buddhism was exterminated, those heretical religions might thereupon not be left in existence; their adherents must be compelled to return in a body to the secular life, and settle down again in their original family-circle, there to be enlisted as groundrent-paying people; and the foreigners amongst them must be sent back to their native country, and there be taken under control by the authorities.

"Hence, in the eighth month, the emperor decreed as follows:

"We have heard that before the end of the reign of the three dynasties (of Hia, Shang, and Cheu) there was no question about any Buddha. That after the Han and the Wei dynasty this image-worshipping religion gradually developed, was a consequence of the propagandism made for its foreign customs in the beginning; its contaminating practices thus ramified in all directions, grew and increased; and the end

[1] Ta-t'sin is generally admitted to stand for Nestorianism, the existence of which sect in China is known especially from the celebrated inscription of Si-ngan-fu; see in particular *La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fu* by Father Havret S. J. The Muh-hu, further on in the edict called Muh-hu-pat, are presumably the Magians or Magupat: see Chavannes, *Le Nestorianisme*, II.

has been that it corrodes the good manners and customs of the empire, thus gradually rendering these unenlightened, and that, by its beguiling and misleading the inclinations of men, it leads the latter astray in masses. So it has come about that in the country of the nine provinces, as well as within the walls and gates of the two Imperial capitals, the Buddhist clergy and their followers increase by the day, and the Buddhist convents daily grow in size and splendour. Human labour is overburdened on behalf of these buildings of loam and wood; the people are being robbed of the fruits of their labour to get (the images and buildings) decorated with gold and precious things; rulers and fathers are neglected (by their ministers and their sons) for religious instructors and the moneys to be paid to them; wives are abandoned by their husbands who want to live in a sphere of religious commandments; never did any religion root up the national institutions and work mischief to humanity on a larger scale. But there is more: when one farmer neglects agriculture, others thereby suffer hunger; when one woman keeps no silkworms, others have to endure cold for that. And now the number of monks and nuns in the world cannot even be estimated; and they all live on the agriculturist, and dress at the expense of the silk-producers. And in the monastic buildings and the Chao-t'i (convents) no one seems to care for restriction of excess, for they all have roofs reaching up into the clouds, and are beautifully adorned, so that they even compete with palatial mansions. That under the dynasties of Tsin, Sung, Ts'i and Liang the energy of the living was so languid and enervated, and manners and customs were so vile and so wrong — it was altogether a consequence of that state of things.

"But there is more. My High Ancestor (Kao Tsu) and (his successor) T'ai Tsung by martial prowess suppressed calamitous rebellions, and by means of civil administration governed the Flowery Land of Hia. With these two levers

they could adequately rule the country; how then can I possibly be entitled to disturb the balance of government by employing the religion of that insignificant land of the west! In the Ching-kwan period (627—649) as well as in the Khai-yuen epoch (713—741) it was abolished, but not cut away effectively, and like a stream it once more flooded the land. Studiously have I read what others have said about it before; unofficially have I taken advice in the palace; and there remains no doubt: — this evil ought to be cut off. And earnest ministers within and without the palace confirm this my serious conviction. They demonstrate in long memorials, that ultimate propriety consists in carrying out the measure resolutely; also that the institutions of hundreds of sovereigns ought to be perfected by suppressing an evil which (otherwise) will gnaw at the sources (of good) for thousands of ages. Why then shall I show indulgence where mankind is to be saved and the multitudes are to be benefited?

"Of the 4600 and more convents that are to be pulled down within the empire, the 260,500 monks and nuns who must adopt secular life shall be enlisted amongst the families who pay groundtax twice a year. Of the 40,000 and more chao-t'i and lan-jok that are to be demolished, the fattest and best grounds measuring several thousand myriads of *khing*, shall be confiscated, and the slaves of both sexes (employed in cultivating them?) to a number of 150,000, shall be enlisted among the families that pay groundtax twice a year. And the controllers of the male and female clergy of the Buddhists, as also the Bureau for the Reception and Entertainment of Foreigners where foreign religions are explained, shall compel the 3000 and more Ta-ts'in and Muh-hu-pat to adopt secular life; with the customs of the Flowery Land of the Centre they shall no longer meddle. Alas, the institutions of antiquity have never yet been made to operate; so, if (religions) which were granted reprieve (of extermi-

nation), are now at last done away with, how then can it be said that this is an untimely act? Drive out those idlers and sluggards without professions or trades, of whom there are now already more than a hundred thousand; demolish their red-painted useless buildings — why should there be an innumerable quantity of thousands of these? And from this time, the pure (Confucian doctrine) will teach mankind to strive after conformity to the laws and principles of inactivity *(wu-wei)*, and undisturbed quiet and ease will help the Government in its task to perfect the one and only system of (archaic Confucian) manners and customs. Shall the black-haired people in the six parts of the universe be made to seek refuge in the reformation for good, brought about by their emperor, then it is of high consequence to mind the starting-point, namely the extermination of evil. By issuing clear rescripts every day for the benefit of the unenlightened people, Our intents and will ought to be realized."

With this imperial decree Confucianism celebrated its triumph and held its jubilee, while Buddha's Church received a blow from which it was never to recover. The extermination designed for it, was, however, only partly effected. The demolition of monasteries and temples could, indeed, hardly banish the religion itself from the hearts of the people; on the contrary, the return of a host of zealots for the salvation of themselves and others into secular life meant no less than the transplanting of the doctrines and practices of their Church into the very midst of society. A revival of religiosity and piety, little to the mind of the government, was the necessary result, a revival expressing itself in the founding of religious associations and communities under the guidance of a priesthood living in the world, and which thenceforth was to rejoice in an increasing numerical strength. But the outward glory of the Church was gone for ever; the number of its monasteries and ascetics remained from that time

on a minimum level. Wu Tsung, as we have seen, suffered some convents to remain in existence, and his decree could not prevent very many members of the mandarinate, and even of the imperial family, from retaining strong sympathies with this religion. So history continues its old course: — emperors come to the throne, who let the Church go its own way, and even order or support the erection of monasteries and temples; they sometimes ordain repasts to be given at government expense to the clergy in the capital or in other parts of the realm, or ceremonial vestments to be distributed among them: works which always passed for most meritorious among the devotees of the Church. They attend the solemn worship of holy relics, and have pagodas built for these. They frequently invite the clergy to court to give sutra-readings, and to perform rites for the furtherance of the rainfall, as also for the salvation of the imperial ancestors. They even enact penalties against sacrilege, against the insulting of the Triratna and other Buddhist saints. The series of well-meaning emperors is headed by Wu Tsung's paternal uncle Süen Tsung, whom he appointed his successor. Scarcely two months after his accession, he acceded to a proposal of the Commissioners for Meritorious Work in the two streets of the capital, that the four monasteries left standing there should be increased by eight, and that their old names should be restored to them. He also ordered the execution of Liu Hüen-tsing and eleven others, "on account of the fact that their talk had prevailed upon Wu Tsung to exterminate Buddhism".[1] And about one year after, in the intercalary month, being the fourth of the year 847, he issued the following decree:

"In the last year of the Hwui-ch'ang period the monastic buildings everywhere were reduced to a minimum; but though it must be called a religion for foreign regions, it is no

[1] *The Old Books*, chap. 18 II, fo. 3.

religion harmful to the fundamental principles of the administration of government. The people of the Middle Kingdom have long walked in its paths which lead to salvation; hence the abolition of even a particle of it is a sin against all that is proper, and its abolition has not tended to increase the animated mountains and regions of superior excellence. In the prefectures throughout the empire, if the monks who used to dwell therein can rebuild them, the convents that have been pulled down in the fourth month of the fifth year of the Hwui-ch'ang period may altogether be rebuilt by their abbots, and the authorities shall not forbid or prevent this."[1]

We read nothing, however, of a restitution of the sequestered goods and lands. The latter, in truth, had evidently passed into other hands, for we read the following passages in the New Books of the T'ang Dynasty (chap. 52, fo. 11): "When Wu Tsung had ascended the throne and abolished Buddhism, 4600 monasteries and 40,000 chao-t'i and lan-jok were pulled down in the empire; 265,000 monks and nuns were enrolled as ordinary people, together with 150,000 of their male and female slaves, and several thousand myriads of *khing* of their grounds, as also more than 2000 Ta-ts'in, Muh-hu and T'ien.[2] In the Imperial residence, as well as in the eastern capital, in each street two monasteries were left, with thirty monks in each; and in the provinces, the monks left (in the convents) were of three different quantities, nowhere exceeding twenty. The fattest grounds were sold, and the proceeds delivered to the Board of Revenue; and the grounds of medium and inferior qualities were given to the adult house-slaves of the convents, who thus became people paying groundtax twice a year; each one of them received ten

[1] *Old Books*, chap. 18 II, fo. 6.

[2] For this term we refer our readers to the articles of Chavannes and Devéria mentioned above. According to the last-named author, it means the Mo-ni religion.

meu of ground. And of the convents from which the male and female clergy had disappeared, in the two capitals ten *khing* of the grounds were added to the fields cultivated for charitable purposes, or were given to the quarters for nursing the sick (lepers' wards?), while in each district seven *khing* were assigned to such institutions; and these grounds were to be administered by the elders".

But although the tide had turned, and the wind veered slightly in favour of Buddhism, the State still gave powerful Confucianism its full due, that is to say, the laws and rescripts shackling the Church were maintained, and even intensified. Defamed by official indictments for heresy; oppressed by the State and its all-dominating Confucian spirit; its monastic institutions at best tolerated — such, in the main, has been the condition of Buddhism since the reign of the T'ang dynasty . . .

Panislamismus

Von **C. H. Becker** in Heidelberg

In den letzten Jahren ist in der Literatur über den Islam der Gegenwart häufig von Panislamismus die Rede, und es sind die verschiedensten Urteile über die Bedeutung und den Umfang dieser Strömung laut geworden. Um nur die extremsten hervorzuheben, so hat E. G. Browne Panislamismus für ein Unding erklärt; er führt den Ausspruch eines seiner orientalischen Freunde an: „Pan-Islamism is a mare's nest discovered by the Times' correspondent at Vienna"[1]; umgekehrt hält C. Nallino den Panislamismus für eine der Haupttendenzen des modernen Islam.[2]

Das weite Auseinandergehen der Meinungen bei zwei Kennern des Orients liegt nicht nur in dem Umstand, daß wir hier ein Thema der Gegenwart vor uns haben, sondern erklärt sich auch aus ihren verschiedenen Arbeitsgebieten. Browne kennt speziell den Islam Persiens; in der Schī'a werden wir gewiß vergeblich nach einer panislamischen Tendenz suchen, da sie doch gerade auf das nationale Moment basiert ist. Auch ist der Perser überhaupt durch seinen Synkretismus zum Skeptiker geworden, wie es für unser Jahrhundert Kenner Persiens wie Gobineau[3] und Vámbéry[4] ausgesprochen haben. Die Browne entgegengesetzte Ansicht Nallinos stützt sich auf eine spezielle Kenntnis des sunnitischen Islam.

---

[1] *Lectures on the History of the Nineteenth Century*, ed. F. A. Kirkpatrick, Cambridge 1902.

[2] *Le Odierne Tendenze dell' Islamismo*, Firenze 1902, S. 17 ff.

[3] *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, 3. ed. Kap. I.

[4] *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert* S. 32 ff.

Immerhin ist die Abweichung der Urteile auch bei anderen Gelehrten so groß, daß es sich bei der Wichtigkeit der Erscheinung wohl verlohnt, ihr Wesen, Ursprung und Äußerungen einmal im Zusammenhang zu verfolgen. Gestützt auf das meist von anderen beigebrachte Material möchte ich den Versuch einer religionsgeschichtlichen Würdigung wagen und den Panislamismus unter Berücksichtigung aller Seiten der Frage und im Zusammenhang mit der Gesamtentwickelung des Islam zur Darstellung bringen.[1]

Nach Analogie von Panslawismus und Pangermanismus gebildet, bedeutet Panislamismus eine Richtung, welche den Zusammenschluß aller Muslime, ein islamisches Reich erstrebt; diese Einigung ist aber ein Postulat des Islam überhaupt; also wäre nach der Worterklärung Panislamismus die zusammenschließende Tendenz des Islam. Man bezeichnet nun aber im engeren Sinne mit Panislamismus nicht diesen die ganze islamische Entwickelung durchziehenden Gedanken, sondern seine Neubelebung, hervorgerufen durch das Vordringen Europas. So gefaßt ist also Panislamismus das sich durch den Gegensatz zum modernen Europa verstärkende Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit und der Solidarität aller Muslime, also eine Seite der jüngsten Entwickelungsphase des Islam, ein Kapitel seiner Auseinandersetzung mit Europa.

Wir müssen also von vornherein einen scharfen Unterschied machen zwischen dem panislamischen Gedanken und der panislamischen Bewegung. Die Entstehung und Aus-

[1] Ich glaube keine wichtige Behandlung des Gegenstandes übersehen zu haben; die meisten Werke findet man in den Anmerkungen verzeichnet. Nicht zugänglich waren mir: *Panislamismen og den islamitiske mission*, Nord og Syd 1898/99 S. 746—748 (OB XIII 2445); L. W. C. van den Berg, *Panislamisme*, Gids 1900 Nr. 4 (OB XV 5154); *Die panislamitische Bewegung*, Warte des Tempels LIII 363 f. (OB XII 5071). Während der Drucklegung erhalte ich Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York 1903). Ein kurzer, aber lesenswerter Abschnitt (p. 55—63) beschäftigt sich mit unserem Thema.

bildung des ersteren muß uns zunächst beschäftigen; haben wir diese Basis gelegt, wird uns auch die moderne Erscheinung in der Vielgestaltigkeit ihrer Äußerungen verständlich.

1

Muhammeds Predigt erging anfangs nur an seine Stammesgenossen; er wollte die Mekkaner aus ihrem leichtsinnigen Leben herausreißen und sie auf das Verantwortliche aller Handlungen aufmerksam machen; er wollte für sie sein, was Jesus für die Christen, Moses für die Juden gewesen war. Seine Religion war durchaus mekkanisch-lokal, anfangs noch nicht einmal arabisch-national. Erst die Hiğra und ihre Folgen brachten den Umschwung zum Universalismus, der doch die notwendige Basis einer die nationalen Gegensätze überbrückenden panislamischen Tendenz bildet.

Da die Mekkaner sich nicht bekehrten, er aber keinen Moment an seiner Mission zweifeln konnte, mußte Gott seine Trennung von den Mekkanern, d. h. ihre Vernichtung und seine Wirksamkeit an anderer Stelle wünschen. So trennte er sich von seinem Stamme und brachte die frohe Botschaft in eine stammesfremde Stadt, nach Medīna. Darin liegt eben die ungeheure Bedeutung der Hiğra[1] und deshalb ist sie mit Recht zum Ausgangspunkt der islamischen Zeitrechnung gemacht worden, daß durch sie Muhammed das Band der alten Stammesvorstellungen zerriß und seine Religion auf eine ganz neue Basis stellte. Das zusammenschließende Moment wurde von jetzt ab die Religion, nicht mehr die Stammeszugehörigkeit.

---

[1] Über ihr Wesen vgl. Snouck Hurgronje, *Twee populaire Dwalingen* in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië 5e Volgr. I Sep. S. 1 ff. Dankbar möchte ich hier auch auf den leider viel zu wenig bekannten Aufsatz des gleichen Verfassers aufmerksam machen: *De Islam* (de Gids 1886 Nr. 5 f.), aus dem ich nicht nur für diese Arbeit reichen Nutzen gezogen habe.

Da so die Gemeinde die Pflichten der Familie und des Stammes übernahm, wuchs sich die Stellung des Gemeindeoberhauptes zu einer Herrschaft mit weltlichen und geistlichen Ansprüchen aus, ein Vorgang, der in Muhammeds Gottgesandtschaft begründet, durch die lokalen Verhältnisse Medīnas sehr gefördert wurde. Die neue Gemeinde zog dann bald in der Defensive gegen die Vergewaltiger ihres Rechtes, die sie aus der Heimat vertrieben, das Schwert. Nachdem der erste Streich gefallen, gab es kein Halten mehr. Dem Widersacher Gottes gegenüber bleibt der Glaubenskampf theoretisch immer defensiv. Das Volk aber ist lau und lässig; ein bloßes Anempfehlen nützt nichts, die Verteidigung des göttlichen Rechtes muß zur Pflicht gemacht werden. So entwickelt sich das Gebot des heiligen Krieges. Eine Religion mit dem Schwert in der Hand kann aber nicht an nationale Schranken gebunden sein: an alle Menschen ergeht die frohe Botschaft. Da aber nicht der Stamm, nicht die Nation, sondern die Religion das adelnde Prinzip ist, so stehen sich auch alle Muslime gleich: 'O ihr Menschen, wir haben euch erschaffen von Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern und Stämmen; — — als der Edelste von euch gilt vor Gott der Gottesfürchtigste' (Qorān 49, 13).

So sehen wir schon Muhammed durchdrungen von der Anschauung der Gleichheit aller Muslime, der notwendigen Grundlage ihrer Solidarität. Der Gedanke der Zusammengehörigkeit lag schon von vornherein in dem internationalen Bindeglied der Religion. Theoretisch ist also der panislamische Gedanke schon in der Urgemeinde ausgebildet; die großen Schwierigkeiten, die sich seiner Geltung in der Praxis der Eroberungszeit und später entgegenstellten, waren zu Muhammeds Zeit noch unbekannt. Aber auch praktisch bildete die islamische Gemeinde, selbst noch unter den ersten Chalifen, eine Einheit dem nationalen Elemente gegenüber, eine Einheit aber auch in Beziehung auf die Leitung der religiösen und

weltlichen Dinge. Diese tatsächlichen Verhältnisse weniger Jahrzehnte bilden das Ideal für alle folgenden Jahrhunderte islamischer Entwickelung, also auch das Ideal des Panislamismus: internationaler Zusammenschluß aller Muslime unter einheitlicher Leitung auf theokratischer Basis.

Dieses Ideal enthält zwei Prämissen, die aus dem Islam als solchem sich von selbst ergaben, die also theoretisch gern zugegeben wurden, in der Praxis aber auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten stießen, ich meine die Ebenbürtigkeit aller Muslime und die Vereinigung der Gewalten im theokratischen Prinzip. Die Anschauung von der Ebenbürtigkeit aller Muslime, diese Grundlage des Zusammengehörigkeitsbewußtseins, ist im Laufe der Geschichte zur Tatsache geworden; die Vereinigung der Gewalten ist ein Ideal geblieben. Dies Ideal ist aber ein Gemeingut aller Gläubigen geworden und hat das durch harte Schläge zur Anerkennung gelangte Gleichheitsgefühl der Muslime zum Solidaritätsbewußtsein werden lassen. Dies ist die Linie, in der wir die Entwickelung des panislamischen Gedankens zum Gemeingut aller Gläubigen verfolgen werden.

Die aus dem Universalismus mit Notwendigkeit folgende Anschauung von der Gleichheit aller Nationen im Islam war leichter gepredigt als den siegreichen Arabern plausibel gemacht. Man darf eben nicht vergessen, daß die Ausbreitung des Islam auch als Völkerwanderung gefaßt werden muß; es war eine arabische Welteroberung, und man spricht mit Recht zunächst von einem arabischen[1], nicht einem islamischen Reich. Die neubekehrten Nichtaraber galten, obwohl Muslime, doch nur als Menschen zweiter Klasse, sie wurden als Klienten (*mawālī*) den arabischen Stammesvorstellungen eingereiht; der echte Araber fühlte sich ihnen ungeheuer überlegen. Die ersten Jahrhunderte der Hiğra stehen unter diesem Gegensatz.

---

[1] Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz.*

Hiergegen erhob sich eine Partei, die literarisch für die Idee der Gleichberechtigung aller Muslime eintrat, die sog. Schuʿūbijja[1], deren älteste Träger Perser waren. Sie war um so berechtigter, als die Araber sich von Jahr zu Jahr mehr der persischen Kultur anpaßten, als anderseits auch persische Elemente das politische und wissenschaftliche Leben der Araber beherrschten; daß diese Richtung im Gegensatz zum arabischen Dünkel die Überlegenheit der Perser predigte, darf nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, wie bald in der mit allem Persischen kokettierenden ʿAbbāsidenzeit der einfache Araber dem gerissenen persischen Beamten gegenüber die Rolle des unwissenden Barbaren spielte.[2] Ähnliche Strömungen lassen sich auch in anderen von den Arabern eroberten Kulturländern nachweisen, in Syrien[3], Ägypten[4] und Spanien.[5] Man sieht, wie wenig die von Muhammed gepredigte Theorie von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Muslime in der Praxis herrschte. Das religiöse Moment trat anfangs als kulturbestimmend ganz hinter dem nationalen zurück. In der Omajjadenzeit dominierte das arabisch-nationale Element; mit den ʿAbbāsiden kam freilich ein etwas universalerer Geist auf, aber er ging nur zu bald in einem ziemlich einseitigen Persertum unter. Die sieghafte Macht der islamischen Idee zeigte sich erst, als die überquellenden Kräfte des Arabertums und der Gegenschlag des Persertums gebrochen waren, d. h. nachdem das öffentliche Leben nicht mehr ausschließlich von Arabern und Persern bestimmt wurde, nachdem beide einer neuen Volkskraft erlegen waren, dem sich langsam vorschiebenden türkischen Element. Der anfängliche Gegensatz von Sieger zum Besiegten, dem der von Kulturträger zum Barbaren gefolgt war, mußte erst über-

---

[1] Über sie vgl. J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I S. 147 ff.

[2] Die Unkultur der Araber, namentlich in vorislamischer Zeit, wird freilich meist sehr übertrieben. Schuld daran sind die arabischen Nachrichten. [3] Ibid. S. 156. [4] Ibid. S. 159.

[5] Z D M G LIII S. 601 ff.

wunden sein. Beide wurden ausgeglichen durch eine soziale Nivellierung, die aus der Verbreitung des Islam in immer weitere Kreise, durch eine Ansiedelung von Arabern und ihr schließliches Verschmelzen einerseits und durch das Dominieren der Türken anderseits erfolgte.[1] Hier ist nun scharf zu trennen zwischen den Landesteilen, in denen sich der Ausgleich glatt vollzog, besonders Ägypten, Syrien, ʿIrāq (diese Länder wurden arabisch und muslimisch) und Persien, in dem die Volkskraft so groß war, daß sie nicht nur die Arabisierung verhinderte, sondern auch dem dortigen Islam einen charakteristischen Stempel aufdrückte. Aus ganz anderen Gründen[2] entstanden, verband sich die Schīʿa mit dem persischen Nationalgedanken. Erst in späterer Zeit erfuhr der Gegensatz von Schīʿa und Sunna seine eigentliche Schärfe, indem sich nach orientalischer Manier hier religiös der Gegensatz von Persertum und Türkentum aussprach. So scheidet das schīʿitische Persien von vornherein aus unserer Betrachtung aus, in den übrigen islamischen Ländern des alten Chalifenreiches aber war durch das Türkenregiment vom dritten Jahrhundert ab eine Ausgleichung der nationalen Gegensätze durch soziale Nivellierung eingetreten. Das neue türkische Element, das erst durch die Prätorianer der Chalifen, dann durch eine Reihe großer Volksschübe den Orient von dieser Zeit ab beherrschte, brachte freilich einen frischen Gegensatz mit; aber der Verschmelzungsprozeß und das religiöse Moment hatten doch den Boden ganz anders vorbereitet. Noch heute dünkt sich der ʿOtmānli dem Araber überlegen, aber der Araber auch dem ʿOtmānli, und sie achten beide den anderen als Muslim. Darin liegt eben der gewaltige Unterschied zwischen den ethnischen Gegensätzen der Frühzeit und denen der Türkenzeit, daß das

[1] Ich habe diesen Prozeß für Ägypten im einzelnen verfolgt in meinen *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens*, S. 113 ff.

[2] Vgl. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* S. 55 ff.

religiöse Element auch in der Praxis eine ausgleichende Macht gewonnen hat. Es haben sich eben inzwischen allgemein islamische Ideale gebildet, die allen islamischen Nationen, auch den später hinzugekommenen (immer die Perser ausgeschlossen) in Fleisch und Blut übergegangen sind. Das Bewußtsein von der Ebenbürtigkeit aller Muslime ist also eine Folge der kurz charakterisierten historischen Vorgänge, die Idee der Zusammengehörigkeit ist aber auf andere Weise in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen. Sie hängt aufs engste zusammen mit der Entwickelung der zweiten Prämisse der Urgemeinde, der Vereinigung geistlicher und weltlicher Autorität.

Muhammed und seine ersten Nachfolger hatten alle Autorität in sich vereint. Muhammeds Stellvertreter, sein Chalife, hatte, unterstützt von der religiösen Aristokratie der Flucht- und Hilfsgenossen, die Geschicke der — wenn ich so sagen darf — Weltgemeinde geleitet. Hier tritt nun mit dem Omajjadenregiment eine tiefgehende Änderung ein, zwar nicht theoretisch, aber praktisch, nämlich eine Trennung der Gewalten.[1] Die Herrschaft entglitt den Händen des neuen religiösen Adels, um den langjährigen Feinden Muhammeds, dem mekkanischen Geburtsadel, zuzufallen, dem alles an der Macht und nur wenig an der Religion gelegen war. Rein äußerlich kam schon diese Trennung zum Ausdruck durch Verlegung des Reichszentrums von Medīna nach Damaskus. Die neuen Fürsten hießen zwar auch Chalifen, aber die eigentlichen Repräsentanten des Islam waren die alten Genossen des Propheten, die nun in Medīna ein ständiges Zentrum der Unzufriedenheit bildeten; sie bestimmten mit ihren Schülern und Anhängern die religiöse Entwickelung des Islam, die für die weltlichen Chalifen relativ wenig Interesse hatte, insofern sie nicht mit ihren Herrschaftsinteressen kollidierte. Es ergab sich von selbst, daß die Einheit der alten Gemeinde nicht durch den

[1] Vgl. zum Folgenden: Snouck Hurgronje, Questions Diplomatiques et Coloniales Nr. 106 (15. Juillet 1901) S. 77.

weltlichen Fürsten, der seine Herrschaft so bald mit anderen teilen sollte, sondern durch die Gesamtheit der Genossen und ihrer Nachfolger, der religiösen Lehrer, gegeben war. Diese bilden nun, von der praktischen Tätigkeit ausgeschlossen, die Ideale ihres Gottesstaates aus, wobei die Verhältnisse der Frühzeit als Basis dienen, ausgeschmückt durch die in die Vergangenheit zurückgeworfenen Zukunftswünsche. Auch mit den ʿAbbāsiden, die doch religiöse Prätensionen haben, ändert sich die Trennung der Gewalten nicht mehr. Die geistliche Leitung ist den Machthabern dauernd entglitten. Schon ein Hārūn al-rašīd bestimmt nicht mehr einfach die Verhältnisse des rein religiösen Rechtes, sondern fragt bei den berufsmäßigen Theologen an.[1] Damit bekennt er sich selbst als Laien gegenüber dem Kleriker, also nicht mehr als Inhaber der geistlichen, sondern nur noch der weltlichen Autorität.

Als dann das Chalifat immer mehr zu einer Schattenherrschaft wurde, als die weltliche Macht an zahllose große und kleine Fürsten kam, besannen sich die Chalifen darauf, daß ihre Vorgänger auch die geistlichen Leiter der Gemeinde gewesen waren. Je mehr sie an Macht verloren, desto mehr pflegten sie diesen religiösen Nimbus, der ihnen von ihren Hausmeiern und nominellen Vasallen gern zugestanden wurde, da er deren Selbständigkeit nicht angriff, ihr sogar der Masse gegenüber noch einen religiösen Rechtstitel gab. Der war aber wichtig in einer Zeit, in der nach einer langen Entwickelung die Religion des Islam endlich die Form gewann, in der sie das Geistesleben aller folgenden Jahrhunderte beeinflussen sollte. Weder die dogmatische noch die mystische Entwickelungslinie waren hierbei so wichtig wie die rechtliche, denn hier entstanden im Laufe der Jahre die Ideale der islamischen Welt, um so glühender geschildert, mit um so größerem Eifer den breitesten Massen gelehrt und immer wieder vorgeführt,

[1] Abū Jūsuf, *Kitāb al-charāǵ*.

je weniger sie den wirklichen Verhältnissen entsprachen. Diese Ideale, vor allem die Einheit der Gewalten auf theokratischer Basis, wurden propagiert von der großen Menge derjenigen, die das Studium der Religionswissenschaften sich zum Lebensberufe erwählt hatten und die um so zahlreicher waren, je weniger man sie im politischen Leben benötigte. Das ganze gewaltige islamische Recht hat nicht deshalb eine ungemessene Bedeutung, weil es irgendwo und wann einmal in Praxis gewesen wäre oder ist, sondern weil sich in ihm die geistigen Ideale aller Muslime aller Länder widerspiegeln.[1] Das muslimische Recht, getragen von den muslimischen Rechtsgelehrten, hat die Anschauung von der Zusammengehörigkeit aller Muslime zu einer geistigen Macht herangebildet. Wie geistiger Samen fiel diese Lehre auf den nach manchen Stürmen wohlvorbereiteten Boden. Nachdem der eherne Gang des Schicksals die soziale Gleichheit und damit die Ebenbürtigkeit aller Muslime, jenen alten Gedanken Muhammeds, praktisch verwirklicht hatte, konnte der Samen der Theologen aufgehen und die Zusammengehörigkeit aller Muslime zu einem von dem Begriff Muslim untrennbaren Ideal werden. So liegt etwa vom fünften, sechsten Jahrhundert der Hiğra ab der panislamische Gedanke latent in der Brust jedes wahren Muslim. Solange nun aber der Muslim immer nur mit Muslimen zu tun hatte, konnte der Gedanke schlummern. Gewalttat und Unterdrückung von muslimischer Seite gehörte zu dem, was man ertragen mußte. Gewaltige Befruchtung erfuhr der Gedanke erst dem Vordringen des europäischen Elementes gegenüber; erst jetzt entsteht die Verschärfung des latenten Gedankens zu einer Bewegung, die ich im speziellen Sinne „Panislamismus" nennen möchte.

[1] *De Islam* S. 82.

2

Die Entwickelung und Expansion des modernen Europa konnte nicht ohne Wirkung auf die islamische Welt bleiben. Bis ins achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert waren die orientalischen Völker im wesentlichen immer hübsch unter sich gewesen, und ein ähnliches Gefühl, wie es sich in den Worten ausspricht: „Wenn hinten, weit, in der Türkei, die Völker aufeinander schlagen", mag auch die Muslime erfüllt haben. Da beginnt die Überflutung Asiens und Afrikas durch die Europäer oder doch durch die europäische Kultur, „die weiße Gefahr", wie Browne es fein nennt[1], bricht herein, während für uns die orientalische Frage beginnt. Denn im weitesten Sinne ist diese doch nicht das Problem, wie sich die Europäer in den Orient teilen werden, sondern wie sich Orient und Occident auseinandersetzen werden, politisch und kulturell. Diese Bewegung ist im Fluß und deshalb schwer zu übersehen, aber zwei verschiedene Wirkungslinien lassen sich doch im Orient unterscheiden: Adoption und Reaktion. Eine große Fülle europäischer Kulturgedanken hat sich den Orient — ich meine hier speziell den islamischen — bereits erobert und ist hier im Begriff, etwas eigenartig Neues zu schaffen.[2]

Nicht von dieser Bewegung, die rein kulturell ist, soll hier die Rede sein, sondern von der religiösen, die durch die Berührung mit Europa hervorgerufen wurde, der Reaktion.[3] Unterdrückung und Gewalttat hat der Muslim aller Zonen von Glaubensgenossen zur Genüge erfahren, schon früh hatte das Staatsrecht solche Zustände in das Bereich seiner Theorien gezogen; etwas ganz Neues war die plötzliche politische und

[1] *Lectures on the History of the Nineteenth Century: Pan-Islamism.*

[2] Martin Hartmann, *Der islamische Orient* I S. 4; Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph.*

[3] Gemeint ist ausschließlich die Reaktion auf das Vordringen Europas, nicht das sog. „mouvement retrograde" Le Chatelier's; vgl. sein *L'Islam au XIX. siècle.*

kulturelle Abhängigkeit von Nichtmuslimen, von Kāfirs: der springende Gegensatz lag in der Religion. Jahrhunderte daran gewöhnt, Kultur, Staat, Religion wenigstens theoretisch als eine Einheit anzusehen, mußte der Muslim die neue Gefahr als eine Einheit, als die drohende Herrschaft des Christentums erfassen.[1] Der unausbleibliche Rückschlag war die Besinnung auf sein Muslimentum, die Verstärkung der dem Unglauben gegenüber eine untrennbare Einheit bildenden islamischen Idee: der Panislamismus.

Aber nicht nur direkt, auch indirekt ist das Vordringen Europas der Anlaß zur Wiederbelebung des panislamischen Gedankens geworden. Die wichtigsten Hilfsmittel zur Verbreitung der reaktionären Ideen hat der Orient von Europa erhalten: die Erleichterung des Verkehrs und die Presse.

Durch die Überbrückung der Entfernungen rückten sich die Muslime aller Zonen ein großes Stück näher, man hörte mehr voneinander, und der Gedankenaustausch wurde erleichtert. Überall im Osten sah man analoge Fälle, überall den Sieg des fränkischen Einflusses, die Unterdrückung und Bevormundung der Orientalen — nein, so dachte man nicht, — der Muslime. Wie einst die Frommen der Omajjadenzeit, aus der Politik verdrängt, sich auf das religiöse Gebiet begaben, so ähnlich geht es auch jetzt zu, wenigstens verschärft sich das religiöse Moment. Seinen Mittelpunkt hat es, wie wir gleich behandeln werden, in Mekka. — Aber auch das ferne Mekka ist durch den modernen Verkehr ungeheuer viel leichter zu erreichen. Wie bald wird die Bahn von Ǵidda nach Mekka fahren, und Dampfschiff und Eisenbahn Segelbarke und Kamel verdrängen.

[1] Ganz erfüllt von diesem Geiste ist ein merkwürdiges Dokument, das ich nur aus der „Deutschen Reichspost" Nr. 266 (14. Nov. 1903) kenne. Es ist eine Art Kriegserklärung des Scheichs ʿAbd-el-ḥaqq namens des Islam an das Christentum bzw. Europa. ʿAbd-el-ḥaqq anerkennt direkt, daß der Panislamismus eine Folge des europäischen Einflusses ist. Symptomatisch von Interesse, ist dies Dokument politisch bedeutungslos.

Wie sehr die europäischen Verkehrserleichterungen den Panislamismus befördern, erhellt auch ohne nähere Ausführung.

Aufs engste damit zusammen hängt die Bedeutung der Presse, deren Einfluß ein täglich wachsender ist. Die großen Tageszeitungen fassen zum Teil ihre Aufgabe sehr streng auf. Sie wollen vor allem auch Bildung ins Volk tragen und, wie sie selbst ein europäisches Kulturprodukt sind, den Weg für andere Errungenschaften der Neuzeit auf materiellem und geistigem Gebiete bahnen.[1] Der Hauptgedanke der wichtigsten Blätter — ich denke vor allem an den Mu'ajjad in Kairo und die Ma'lūmāt in Konstantinopel — ist aber der Zusammenschluß aller Muslime, also der Panislamismus. Die Ideale des Islams werden hier gepflegt, auf jeder Seite dem Leser die Brüderlichkeit der Muslime aller Zungen und Zonen vor die Augen geführt und sogar die Einheit der Muslime in dem gleich näher zu besprechenden Chalifat des Türkensultans zum Ausdruck gebracht. Post und Telegraph berichten von Zeit zu Zeit über die islamischen Brüder in Indien, China, Marokko und Zentralafrika, nie aber ist von Indern, Chinesen, Arabern, Türken, sondern stets von Muslimen die Rede. Auch äußerte der Besitzer der Zeitung Mu'ajjad erst kürzlich in einer Artikelserie über die Prinzipien seines Blattes[2], daß seine allgemeine Aufgabe darin bestünde, den Interessen der Muslime aller Länder zu dienen. Die panislamische Tendenz der wichtigsten Blätter ist unverkennbar. Man sieht, wie direkt und indirekt durch Europas Vordringen der Panislamismus im eigentlichen Sinne geboren und entwickelt wurde.

Das Endziel des Panislamismus ist die Verwirklichung der islamischen Ideale, die Einheit der Welt im Islam, die zentrale Führung unter einem Leiter (Imām) dieser Weltgemeinde. Aber auch diese Bewegung rechnet, wie der Islam

[1] Man vgl. Martin Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*; auch seinen Aufsatz: *Islam und Arabisch*, *Der islamische Orient* I S. 4 ff.

[2] Nr. 4046 vom 3. August 1903.

zu allen Zeiten, mit dem Gegebenen und der Möglichkeit. Politische und religiöse Einheit muß dem Nüchternen als Utopie erscheinen. Die politische bleibt zunächst ein Ideal, die religiöse ist eine Tatsache; deshalb ist auch die religiöse Seite der Bewegung ungleich wichtiger, weil sie einen realen Untergrund hat, ein Zentrum. Die politische Seite hingegen ist rein opportunistisch. Jeder Machtfaktor erscheint schließlich recht zur Erfüllung des Ideals.

Das Zentrum der panislamischen Tendenz im religiösen Sinne ist Mekka, dessen Kult ja aufs engste mit dem Gesamtislam verbunden ist. Die Richtung nach Mekka beim fünfmaligen täglichen Rituale ist eine reine Form geworden, durch den panislamischen Gedanken wird sie wieder zum Symbol; das Gravitieren der Muslime der ganzen Welt nach diesem einen Zentrum hin weckt unwillkürlich auch den Gedanken der Zusammengehörigkeit. Tatsächlich ist nun Mekka der Brennpunkt des religiös-geistigen Lebens der Muslime, wie ihn uns Snouck Hurgronje in seinem unvergleichlichen Buche „Mekka" geschildert hat. In Mekka strömen jährlich zur Festzeit Tausende aus aller Herren Länder zusammen und begehen gemeinsam die feierlichen Zeremonien. Ganz unwillkürlich kommt dem Pilger hier die herrliche Einigkeit und Größe des Islam zum Bewußtsein, wo er die Völker der ganzen Welt zusammenströmen sieht. Nicht eine Propaganda — die existiert nicht — nein, der bloße Anblick frischt in ihm den panislamischen Gedanken auf. Viele bleiben nur kurz, viele aber auch Monate und Jahre, um in Mekka zu studieren, an heiliger Stelle die altmuslimischen Ideale in ihrem scholastischen Gewande zu pflegen, um dann, erfüllt von diesen Ideen, panislamische Saatkörner in die weite Welt hinauszutragen. Eine ungeheure zusammenführende Kraft liegt in diesem religiösen Zentrum, eine Kraft, die durch den Gegensatz zu Europa noch im Steigen begriffen ist.[1]

[1] In diesem Sinne spricht sich auch ein europäisch gebildeter Muslim aus Nineteenth Century XLII S. 522 f. in dem Aufsatz: *A Moslem's view of the panislamic revivel.*

Hier werden nun — und ähnlich von den Theologen aller muslimischen Länder — die islamischen Ideale gepflegt und weitergegeben. Eins der wichtigsten ist das der politischen Einheit der Muslime. — Da die Umschreibung des Ideals eine ziemlich unbestimmte ist, kann man hier rein opportunistisch sein. Die Hoffnungen suchen einen Stützpunkt, von dem die Bewegung ausgeht, die zur politischen Einigung führt, von einem erhofften Mahdī aus dem Maġrib, dem Sūdān oder China, oder von einer mächtigen islamischen Dynastie wie den ʿOtmānlis — das ist ihnen gleichgültig; die Hauptsache ist der Sieg des Islam über die seine Einigkeit verhindernden Kāfirs.[1] Früher war ein solcher Mahdī zur Unterdrückung der muslimischen Sonderherrscher bestimmt. Auch hier begegnen wir einer Verschärfung des Gedankens durch das Vordringen Europas.[2] In den achtziger Jahren wurde der Mahdī des Sudān von der muslimischen Welt mit Freuden begrüßt, wenn auch abwartend betrachtet. Nur der Erfolg beweist die göttliche Sendung. Schon vorher hatte sich aber auch der Blick auf die Türkei gerichtet, als Vormacht des Islam. Der Gedanke fand eine bereitwillige Aufnahme besonders bei dem regierenden Sultan, und von dieser Seite begann nun eine panislamische Agitation: Zusammenschluß der Muslime unter Führung der Türkei: der Sultan als Amīr-el-Mu'minīn, als Beherrscher der Gläubigen — als Chalife. Diese Seite der panislamischen Bewegung mit dem Zentrum Konstantinopel wird von vielen nur als faute de mieux, von anderen gar nicht gebilligt.[3] Auch hier wird der Erfolg die Wahrheit erweisen. Diese politische Propaganda wird nun aber mit reli-

[1] Ich möchte hier speziell auf die Ausführungen von Snouck Hurgronje verweisen, *Der Mahdi*, Revue Coloniale Internationale 1886 Sep. S. 50 ff. 57 ff. [2] Ib. S. 47.

[3] Vgl. J. W. Gambier, *The Turkish Question in its religious aspect* (Fortnightly Rev. N. S. LX S. 521); H. A. Salmoné, *Is the Sultan of Turkey the true Khalif of Islam?* (Nineteenth Century XXXIX S. 173 ff.); weitere Literatur bei Doutté, *Bulletin Bibliographique de l'Islam maghribin* S. 39.

giösen Mitteln betrieben, nur hier haben wir eine Art von Organisation des Panislamismus, der in diesem Sinne im Chalifate des Sultans gipfelt. Das nötigt uns, etwas weiter auszuholen.

Der Chalifentitel, den der Sultan sich anmaßt, ist ein weltlicher, die geistige Autorität wird, wie wir sahen, schon seit der Omajjadenzeit durch die Theologen vertreten. Für einen Muslim hat aber der Chalifenname etwas Ehrwürdiges; er ruft ihm die Frühzeit, die Glanzzeit des Islam in Erinnerung. Was den Chalifen vor den übrigen Gläubigen auszeichnet, sind seine politischen Aufgaben. Viele mächtige Herrscher des Islam haben diesen Schmuck nicht missen mögen; schon seit der ʿAbbāsidenzeit hat es immer mindestens zwei Chalifen gegeben, in Baġdād und in Cordova. Es ist deshalb ein grobes Mißverständnis, wenn die europäischen Mächte den Chalifen für eine Art muslimischen Papst halten[1] und erlauben, daß er von ihren Untertanen als solcher im Gebet genannt wird. Der Sultan wird sich wohl hüten, Europa darüber aufzuklären, daß der ganze Orient in einer Anerkennung der Chalifenwürde des Sultans eine Anerkennung seiner politischen Ansprüche auf die ganze islamische Welt sehen muß. Nur die Gewalt verhindert ihn an der Ausübung seiner selbst von den Ungläubigen anerkannten Herrscheraufgaben.

Nach der oben geschilderten opportunistischen Theorie ist es den Muslimen ziemlich gleichgültig, daß nach dem islamischen Staatsrecht der Sultan auch nicht das mindeste Anrecht auf diesen Titel hat; denn unter den unerläßlichen Eigenschaften eines Chalifen ist auch die Abstammung von Quraisch, die bei einem Türken von vornherein ausgeschlossen ist. Deshalb haben Schmeichler und Hofhistoriker sich bemüht, diesem Mangel abzuhelfen. Einmal erhalten die Söhne ʿOṯmāns einen wunderbaren arabischen Stammbaum, dann wieder wird die Anekdote aufgetischt, der letzte der ʿAbbāsiden, die bekanntlich nach

[1] Vgl. Snouck Hurgronje Questions Diplomatiques et Coloniales Nr. 106 S. 81.

dem Untergang ihres Reiches noch lange in Ägypten ein schattenhaftes Dasein unter dem Schutze der Mamlūkensultane fristeten, habe nach der Eroberung Ägyptens feierlich das Chalifat auf die ʿOṭmānensultane übertragen.[1] So sehr nun viele Muslime — und nicht die schlechtesten — diese Ansprüche des Sultans verwerfen, so wären sie doch opportunistisch genug, den Erfolg für den besten der Berechtigungsbeweise zu halten.

Diese universellen Ansprüche, die bei mangelnder Möglichkeit politischer Betätigung in religiösem Gewande auftreten, haben eine besondere Auffrischung durch den regierenden Sultan ʿAbd-ul-Ḥamīd erfahren.

In einem offenbar auf Sachkenntnis fußenden Aufsatz[2] „La situation en Turquie" hat Gabriel Charmes die Behauptung aufgestellt, daß die panislamische Bewegung, entspringend aus dem Gegensatz zu den in Asien so mächtig vordringenden Rußland und England, ursprünglich gegen den Türkensultan gerichtet war, da er im türkisch-russischen Krieg so schmählich unterlegen. Der Erfolg hatte erwiesen, daß er nicht der wahre Vorkämpfer des Glaubens war; denn sonst hätte er siegen müssen. ʿAbd-ul-Ḥamīd erkannte die Gefahr und wußte diese unabhängig von ihm entstandene Bewegung geschickt von sich abzulenken, indem er sich an ihre Spitze stellte. Es war eine politische Notwendigkeit; denn England soll die Bewegung, solange sie sich gegen den Sultan richtete, unterstützt haben. Seitdem hält der Sultan es für nötig, sich um jede Kleinigkeit in der islamischen Welt zu kümmern, worunter natürlich die

[1] Ibid. S. 80; so noch auf dem Genfer Orientalistenkongreß Kiamil Bey, *Vérité sur l'Islamisme et l'Empire Ottoman* S. 6. Dies wertlose Machwerk ist nur als Ausfluß der Anschauungen moderner türkischer Kreise von Bedeutung; über eine innertürkische Polemik über das Chalifat des Sultans s. Revue des deux mondes 47 (1881) S. 742.

[2] Revue des deux mondes 47 (1881) S. 721ff.; dieser Aufsatz liegt den meisten anderen Darstellungen zugrunde. Im wesentlichen scheint der Verfasser gut unterrichtet, doch erregen einige Daten Bedenken, so die Rolle des Scheich Fāḍil, die zentralasiatische Liga und anderes.

engeren türkischen Interessen leiden müssen, obwohl sie gerade dadurch befördert werden sollen. Die Jungtürken hatten gehofft, durch ihre Reformen gerade jenes religiöse Moment auszutilgen, das den Sultan in erster Linie zum Chalifen, zum Vorkämpfer des Islam machte und so eine gesunde Entwickelung des doch zum großen Teile aus Christen bestehenden ʿOṭmānischen Reiches ausschloß. Nach dem unseligen Krieg war aber gerade das Gegenteil erreicht: das religiöse Moment, die Chalifatsidee, trat in den Vordergrund der ganzen Politik.

Je weniger wirkliche Macht, je mehr politische Bevormundung, desto mehr Freude am Schein einer eingebildeten Universalität — die Zustände erinnern lebhaft an den Niedergang der ʿAbbāsiden. Nun ist der jetzige Sultan von Natur aus wirklich fromm; er fühlt sich als mächtigster Herrscher des Islam dazu berufen, die Interessen der muslimischen Gesamtgemeinde zu vertreten und sucht auch, notgedrungen auf friedliche Weise, für die Ausbreitung des Islam Sorge zu tragen. Trotz allem bleibt sein Streben doch immer ein türkisch-politisches; die muslimische Welt soll im Türkentum ihr Heil erblicken. Sehr kommt ihm nun die panislamische Tendenz zustatten, die er sich bemüht, für die Hebung seines Einflusses auszubeuten. Die wichtigsten panislamischen Zeitungen feiern ihn als Haupt des Islam, als „Beherrscher der Gläubigen", als „Stellvertreter des Propheten". Ungemein hat der griechisch-türkische Krieg seine Popularität erhöht: die Aureole des siegreichen Glaubensstreiters schmückt sein Haupt.[1]

Betrachten wir zur Erläuterung einige Proben seiner Chalifentätigkeit. Zu allen Zeiten war die Beschützung der heiligen Städte eine Hauptaufgabe der Chalifen. Ihnen wendet denn auch ʿAbd-ul-Ḥamīd sein Hauptinteresse zu; das kann ihm in den Augen der Gläubigen nur nützen. Einer seiner Lieblingsgedanken ist hierbei die enge Verbindung Mekkas mit

[1] Hartmann, *Der Islamische Orient* I S. 2; Nallino l. c. S. 21 ff. Vgl. das muslimische Urteil, Nineteenth Century XLII S. 519.

Konstantinopel durch eine Bahn. Sie ist im Bau, gefördert durch Gaben aus der ganzen muslimischen Welt. Seit Jahren machen die Zeitungen eine ungeheure Propaganda für diese panislamische Sache. Glückt der Bau wirklich, was übrigens ausgeschlossen erscheint, so ist er ein Symbol der geschickt auf Konstantinopel abgeleiteten panislamischen Bewegung.[1]

Auch auf anderen Gebieten zeigt sich das Bestreben des Sultans, die allislamischen Interessen zu vertreten. Unruhige Elemente, die wegen agitatorischer Umtriebe aus muslimischen Ländern mit europäischer Oberherrschaft vertrieben sind, finden als Märtyrer der islamischen Sache liebevolle Anerkennung. Verfasser von Widerlegungen des Christentums, von panislamisch-türkischen Pamphleten können guter Aufnahme sicher sein.[2] Bei den chinesischen Wirren suchte er durch eine Gesandtschaft an die chinesischen Muslime Eindruck zu machen[3], auch hätte er sich damals gern politisch beteiligt, wie seinerzeit die Zeitungen berichteten — alles im Interesse des Panislamismus.

Von ihm scheint auch die Annäherung an das schī ʿitische Persien auszugehen. Jedenfalls war der Besuch des Schahs in Konstantinopel ein großer Erfolg.[4] Es ist gewiß im Sinne des Sultans, wenn ein gebildeter Muslim in einer englischen Zeitschrift für den Zusammenschluß der drei asiatischen Islammächte, Türkei, Persien, Afghanistan, plaidiert[5], to „pave the way for what might te termed the reunion of Islam".

Als ungemein religiöse Natur zieht er auch zur Unterstützung seines inneren Lebens besonders angesehene und im

[1] Hier sei ausdrücklich hervorgehoben, daß der Großscherif von Mekka in ihr nicht die mindeste Rolle spielt, wie vielfach seit Depont und Coppolani (s. unten) behauptet wird.

[2] S. das Material Rev. Hist. Relig. 44 (1901) S. 264; Snouck Hurgronje, *Eenige arabische Strijdschriften besproken*, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, deel XXXIX, Separat S. 1 ff.

[3] Hartmann, Questions Diplomatiques et Coloniales V Nr. 106 S. 88. 89 Anm.

[4] Nallino l. c. S. 22. [5] Nineteenth Century XLII S. 523 ff.

Rufe der Heiligkeit stehende Persönlichkeiten in seine Nähe, die ihm gegenüber die Frommen spielen, hinter seinem Rücken aber und untereinander mit allen Mitteln um Einfluß und pekuniäre Vorteile ringen. Diese religiöse Nebenregierung in der Umgebung des Sultans hat auf die türkische Politik schon den ungünstigsten Einfluß geübt[1]; ich muß sie hier erwähnen, da man in ihr den Angelpunkt der panislamischen Bewegung gesehen hat.[2] Dies ist jedoch unrichtig[3]; nicht sachliche, sondern persönliche Interessen führen diese „Frommen" in die Nähe des „Chalifen".

Einige Mitglieder dieses religiösen Beirates sind nun zugleich Häupter großer Bruderschaften. Dies führt uns zur Rolle der Bruderschaften in der panislamischen Bewegung, ein Punkt, über den schon viel gestritten worden ist. Die algerische Schule[4], zuletzt vertreten durch das von der Regierung herausgegebene Buch von Depont und Coppolani „Les Confréries religieuses", lehrt von den Bruderschaften: „elles sont l'âme du mouvement panislamique".[5] Dieser Ausspruch ist von Snouck Hurgronje aufs entschiedenste zurückgewiesen worden[6]: „— je puis affirmer que, du moins en ce qui concerne la Turquie, l'Arabie et la plupart des pays orientaux le rôle des confréries religieuses ne peut pas être considéré comme particulièrement important dans le panislamisme."

---

[1] Snouck Hurgronje l. c. S. 39ff.

[2] Depont et Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes* S. 262. [3] Snouck Hurgronje, Rev. Hist. Relig. 44 (1901) S. 262ff.

[4] Ich übernehme diesen Ausdruck aus Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale* S. 12; er ist gut, da damit eine ganze Gruppe schriftstellernder Beamten bezeichnet wird, die alles in erster Linie durch die administrative Brille ansehen und so verschiedentlich zu historisch unhaltbaren Resultaten gekommen sind. [5] S. 257.

[6] Rev. Hist. Relig. 44 (1901) S. 281. Leider hatte das Buch von Depont und Coppolani schon vorher Unheil angerichtet; s. v. Eckardt, *Panislamismus und islamitische Mission* (Deutsche Rundschau 1899 Heft IV S. 61ff.); A. Wirth, *Volkstum und Weltmacht in der Geschichte* (München 1901) S. 178ff.; selbst Nallino l. c. ist nicht frei von diesen Gedanken.

Die übertriebenen Anschauungen von der Bedeutung der Bruderschaften resultieren aus der politischen Rolle, die einzelne von ihnen oder, besser gesagt, einige ihrer führenden Mitglieder gespielt haben. Dies politische Moment ist streng zu trennen von dem panislamischen, denn eine panislamische Bewegung kann politisch sein; eine politische Bewegung, an der sich Bruderschaften beteiligen, ist darum noch lange nicht panislamisch. Im wesentlichen sind die Bruderschaften Vereinigungen zur Pflege des mystischen Lebens; die Grundlage ist die islamische Orthodoxie, das verbindende Moment gewisse religiöse Riten und Zeremonien, die sie sich freiwillig auferlegen in Anlehnung an das Vorgehen eines besonders hochverehrten geistigen Leiters. Das einigende Moment ist also rein religiös und ziemlich dehnbar, doch gibt es auch Bruderschaften, die eine festere Organisation verbindet. Von vornherein darf man also nicht generalisieren.[1] Zweifellos bilden nun im einzelnen Verbindungen jeder Art stets einen politischen Faktor, aber von lokaler Bedeutung. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß nicht den Bruderschaften der politische Charakter eignet, sondern daß in der islamischen Welt alle politischen Bewegungen sich der ganzen Denkweise entsprechend in ein religiöses Gewand kleiden. Politische Unzufriedenheit, Ehrgeiz einzelner Führer, haben schon häufig auch Bruderschaften kompromittiert. Bei dem allem aber handelte es sich nicht um Panislamismus, sondern um lokale Sonderinteressen in religiösem Gewande. Am panislamischen Gedanken nehmen im allgemeinen die Bruderschaften oder, besser gesagt, ihre Mitglieder ebenso teil wie alle Muslime überhaupt; ihre Mitgliedschaft bei einer Bruderschaft spielt hierbei nur insofern eine Rolle, als durch diese die religiöse Seite betont wird und dadurch der Gegensatz zum Kāfir und das Zusammengehörig-

[1] Zu diesem Resultat ist auch Le Chatelier (*L'Islam dans l'Afrique Occidentale* S. 12ff.) gelangt, nachdem er zuerst im Fahrwasser der algerischen Schule gesegelt.

keitsbewußtsein der Gläubigen schärfer zum Ausdruck kommt. Auch ist es selbstverständlich, daß in allen die islamischen Ideale gepflegt, in manchen sogar das Ideal der religiösen und politischen Einheit besonders betont wird.

Eine ganz eigenartige Rolle spielt die Bruderschaft, die nach Sī Muḥammed b. ʿAlī el-Senūsī ihren Namen führt und ihren Hauptsitz in Innerafrika hat.[1] Sie ist in ihrer äußeren Form ein Orden wie die anderen auch, aber gewiß der am festesten organisierte; in ihrem Wesen aber ist sie ein Versuch, den panislamischen Gedanken in die Praxis umzusetzen, freilich auf ganz andere Art, als es dem Türkensultan gefallen dürfte. Von vornherein sind die Senūsī jeder anderen Regierungsform als der theokratischen abhold. Sie suchen diesen Zweck aber nicht durch Gewalt oder törichte Opposition zu erreichen, sondern durch Auswanderung, durch eine Hiğra, im Sinne der des Propheten. In Innerafrika, frei von aller Kontrolle — auch der des Türkensultans[2] — haben sie ein Reich nach solchen Grundsätzen errichtet. Das wesentlich Panislamische ihrer Einrichtung zeigt sich vor allem darin, daß Zugehörigkeit zu den Senūsī nicht die Mitgliedschaft bei anderen Orden ausschließt. Alle Bruderschaften werden als orthodox anerkannt, aber im Senūsītum sollen sie sich alle vereinen. Wir finden also bei den Senūsī die wesentlichen Bedingungen des Panislamismus: der Zusammenschluß aller

[1] Näheres über sie bei L. Rinn, *Marabouts et Khouan* S. 481—515; M. Duveyrier, *La Confrérie musulmane de Sidi Mohammed-ben-ʿAlî es-Senoûssi et son domaine géographique, en l'an de l'Hégire 1300;* die jüngsten Daten hübsch zusammengestellt von Max Frhrn. v. Oppenheim, *Rabeh und das Tschadseegebiet* S. 136—140, vgl. auch S. 22; ferner Forget, *L'Islam et le Christianisme dans l'Afrique centrale* S. 56 ff., vgl. die Zitate Anm. 3. Das Urteil von Snouck Hurgronje, *Mekka* II S. 69 u. 70 ist sehr reserviert; für übertrieben hält die den Senūsī zugeschriebene Bedeutung: Marchand, *La religion musulmane au Soudan français,* vgl. Doutté, *Bulletin bibliographique de l'Islam Maghribin* S. 47.

[2] Über Beziehungen zwischen beiden vgl. Le Chatelier, Rev. Gen. des Sciences pures et appliquées, 15 juillet 1902 (mir leider unzugänglich).

Muslime wird versucht, hervorgerufen durch den Gegensatz zu Europa.

Der Senūsīorden ist also etwas anderes als die übrigen Bruderschaften, aber er muß auf die Dauer ganz auf ihre Stufe herabsinken; schon die Konkurrenz wird das mit sich bringen. Er erinnert auch in seinen übrigen Tendenzen, die ich hier übergehen mußte, stark an die Wahhābiten, ist sogar scheinbar von ihnen abhängig.[1] Sein Schicksal wird wohl das gleiche sein.

Zum Schlusse möchte ich noch eine andere Bewegung berühren, es ist dies die Pflege der ʿArabijje, der heiligen Sprache des Qorāns, die mit Bewußtsein als Bindemittel für alle Muslime benutzt wird. Hartmann hat diesen Bestrebungen einen sehr interessanten Aufsatz gewidmet.[2] Die Kultursprache der islamischen Welt wird als einigendes Band wieder belebt; dieser gute Gedanke ist eine Folge der Berührung mit Europa. Auch diese Bewegung hat sich der Sultan nutzbar zu machen gewußt, doch steht nur der geringste Teil der gewaltigen arabischen Produktion in seinem Dienste. Überall, auch in nicht arabischen Ländern, wird die heilige Sprache gepflegt, vom zentralen Afrika bis nach China. Charakteristisch ist z. B. für Afrika, daß ein so gründlicher Kenner des afrikanischen Islam wie Le Chatelier als bestes Kampfmittel gegen den Islam die Ersetzung des Arabischen durch das Französische im Verkehr bezeichnet.[3] Für China möchte ich als bedeutungsvoll anführen, daß einem deutschen Offizier des Expeditionskorps in Paotingfu von den dortigen Muhammedanern eine Fahne überreicht wurde, die eine arabische Begrüßungs- und Bittaufschrift enthielt.[4] Wo die Sprache nicht eingeführt werden kann, macht man wenigstens für die arabische Schrift Propaganda; des

---

[1] Vgl. Le Chatelier, *L'Islam au XIX. siècle.*

[2] *Der islamische Orient* I: *Islam und Arabisch.*

[3] *L'Islam dans l'Afrique Occidentale* S. 358; vgl. dazu A. Bernard, Questions Diplomatiques et Coloniales Nr. 75 S. 422.

[4] Sie ist in meinem Besitz.

sind einige merkwürdige Bücher Zeuge, die religiösen Inhalt in holländischer Sprache, aber arabische Schrift zeigen. Sie wurden von Konstantinopel aus offiziell nach der Kapkolonie versandt.[1] Wer könnte leugnen, daß diese Auffrischung der Sprache und Schrift des heiligen Qorān eine zusammenschließende Tendenz hat?

So sehen wir, wie auf allen Gebieten der alte panislamische Gedanke sich regt, wie er im Gegensatz zu Europa eine panislamische Bewegung geworden ist.[2] Wir haben ihre verschiedenartigen Äußerungen zu verfolgen versucht: sie ist im wesentlichen eine Tendenz, keine Organisation, wie auch Snouck Hurgronje in seinem mehrfach zitierten Aufsatze sagt: „Il n'y a donc pas de propagande panislamique solidement organisée. Mais il y a certainement une tendance panislamique très prononcée dans toutes les classes de la société mahometane."[3]

Diese Bemerkung ist gewiß richtig trotz der Bestrebungen ʿAbd-ul-Ḥamīds und der Senūsī. Die Bedeutung dieser Tendenz liegt aber darin, daß sie eine Äußerung des modernen Islam ist, der damit beweist, daß er noch kein totes und erstarrtes Gebäude ist, sondern daß er noch heute wie alle lebenden Organismen auf äußere Einflüsse lebhaft reagiert.

---

[1] De Goeje, *Mohammedaansche Propaganda,* Nederlandsche Spectator 1881 Nr. 5; im scharfen Gegensatz zu dieser Tendenz stehen die Bestrebungen der Gamʿyjet taʿlym kull wilād maṣr, die der arabischen Sprache die europäische Schrift geben will; vgl. Hartmann, Z. Ass. XIII S. 277 ff.

[2] Ja, man hat sogar von einem panislamischen Kongreß geredet, Revue de l'Islam 1896 S. 17.

[3] Rev. Hist. Relig. 44 (1901) S. 280.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. oben S. 4f.).[1]

1 Babylonisch-Assyrische Religion

Von **C. Bezold** in Heidelberg

Von den Fortschritten der deutschen Ausgrabungen in Babylonien ist aus W. Andraes Bericht „über seine Exkursion von Fara nach den südbabylonischen Ruinenstätten" besonders hervorzuheben die Erwähnung der Ruine von Hamām, die als *ziqqurat* (d. h. Tempelturm)-ähnlicher Bau nebst dazugehörigem Tempel(?)-Bau beschrieben wird.[2] Ebendort[3] berichtet Andrae kurz über die zu Abu Hatab gefundenen „vielrippigen großen Töpfe", die als Särge dienten und Schlüsse auf die Leichen-

[1] Jedes Heft kann nur einen entsprechenden Teil der jährlich wiederkehrenden und der in größeren Zwischenräumen zu gebenden Berichte bringen. Den noch ausstehenden Bericht über ägyptische, klassische und germanische Religion und die noch ausstehenden Teile des Berichts über semitische Religion und die Religionen der Naturvölker werden die nächsten Hefte enthalten.

[2] Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Nov. 1902 bis April 1903, Nr. 16, S. 22 ff. [3] A. a. O. S. 27.

bestattungsart zulassen. Eine genauere Beschreibung dieser Gräber, die sich in „Sarkophag"- und in „Matten"-Gräber scheiden lassen (dabei zwei Terrakotten des bekannten Ninmagh-Typus), sowie derer des benachbarten Fara gibt A. Nöldeke.[1] — Eine sehr dankenswerte Zusammenfassung der Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien, Palästina, Ägypten und Arabien — mit Einschluß der „hetitischen" Funde — besorgte H. V. Hilprecht im Verein mit anderen Gelehrten in einem durch Karten und Abbildungen bereicherten Werke, das insbesondere über die bedeutenden amerikanischen Ausgrabungen in Nuffar (dem alten Nippur) authentische Aufschlüsse vermittelt.[2] Ein sehr umfangreiches Heiligtum des babylonischen Bēl nebst einer reichhaltigen „Tempelbibliothek" spielt bei diesen Funden die Hauptrolle und ist von Hilprecht auch zum Gegenstand einer eigenen Monographie gemacht worden.[3] — Auf frühere und früheste Ausgrabungen führt R. Zehnpfunds hübsch geschriebene Monographie über 'Die Wiederentdeckung Ninives'[4] zurück, in der u. a. auch die Entdeckungen der „Fragmente des babylonischen Weltschöpfungsepos, der Sintfluterzählung und anderer Teile des großen Gilgameschepos", sowie der „Legende von den sieben bösen Geistern" gestreift werden.

An Keilschrifttexten religiös-mythologischen Inhalts kann für das Jahr 1903 ein besonders erfreulicher Zuwachs verzeichnet werden. Hauptsächlich die beiden letzten Fortsetzungen der neuesten Textpublikation des Britischen Museums enthalten ausschließlich solche Inschriften, die nach den An-

[1] In denselben Mitteilungen, August 1903, Nr. 17, S. 5 ff.

[2] *Explorations in Bible lands during the 19th Century.* With the cooperation of Lic. Dr. Benzinger, Prof. Dr. Hommel, Prof. Dr. Jensen, Prof. Dr. Steindorff. With nearly 200 illustrations and 4 maps. Philadelphia 1903.

[3] *Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bêl-Tempel zu Nippur.* Ein Vortrag. Mit 56 Abb. und einer Karte. Leipzig 1903. [4] Der alte Orient V, Heft 3 (1903).

gaben in des Referenten 'Catalogue' — wovon freilich auch diesmal der Museumsbeamten „Höflichkeit schweigt" — durch den Assistenten R. C. Thompson angeordnet und autographiert sind.[1] Teil XVI dieser 'Cuneiform Texts' enthält 138 Tafeln und Tafelfragmente, darunter die sumerisch-assyrische Textserie der Beschwörungen der „Bösen Geister" (vgl. oben), die seither von Thompson auch in Umschrift und Übersetzung bearbeitet wurde.[2] Teil XVII enthält u. a. die bis jetzt erkennbaren Stücke der Serien betitelt *ašak marṣūti* (Krankheiten der „Kraftschwächung"?) und „Kopfkrankheiten"; ferner eine Wiederholung der 1894 zum erstenmal vom Referenten[3] edierten keilinschriftlichen Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen; sowie endlich einen bisher noch völlig unbekannten mythologisch-magischen Text über den „Wurm" (*tultu*), der nach der Erschaffung von Himmel und Erde, von Flüssen, Kanälen und Morast, also offenbar zuletzt, erschaffen wird, vor die Götter Schamasch und Ea hinkriecht und sich unter Tränen nach seiner Nahrung erkundigt, usw. — Auch eine neue, von F. H. Weißbach besorgte Folge der von der

---

[1] *Cuneiform texts from Babylonian tablets, etc., in the British Museum.* Part XVI (50 Plates). Part XVII (50 Plates). Printed by Order of the Trustees. London 1903.

[2] *The Devils and Evil Spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations against the demons, ghouls, vampires, hobogoblins, ghosts and kindred evil spirits which attack mankind.* Translated from the original cuneiform texts with transliterations, vocabulary, notes etc. Vol. I. London 1903. — Diese Arbeit, die erst ganz kürzlich erschienen und mir noch nicht zu Gesicht gekommen ist — ich hoffe später darauf zurückzukommen —, bildet Vol. XIV der *Semitic Text and Translation Series* des um die orientalistische und insbesondere die semitistische Wissenschaft viel verdienten Londoner Verlegers C. G. Luzac, der im August 1903 auf der Höhe fruchtbringenden Schaffens dahingerafft wurde.

[3] Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, in Verbindung mit J. Oppert in Paris, Eb. Schrader in Berlin und anderen herausgegeben von C. Bezold in Heidelberg (im folgenden und fortan abgekürzt: ZA) IX S. 114 ff. 405 ff.; vgl. O. Puchstein, ebenda S. 410 ff. und G. Ebers, ZA X S. 101 ff.

Deutschen Orientgesellschaft veranstalteten „Wissenschaftlichen Veröffentlichungen“[1] enthält mythologisch-religiöse Texte: das Bruchstück eines „Rituals beim Wiederaufbau von Tempeln“, in dem u. a. der Anfang einer interessanten „Art Kosmogonie“, offenbar zum Zwecke einer Rezitation, mitgeteilt wird; einen zweisprachigen „Hymnus an Marduk in der Form einer Litanei“, Duplikat zu Brit. Mus. K. 4933, sowie ferner ein „Amulet wider die Dämonin Labartu“, ein den Kindern nachstellendes Gespenst, das aus der Bearbeitung der darauf bezüglichen Inschriften durch D. W. Myhrman[2] erst im Vorjahre näher bekannt geworden war, und dessen Name neuerdings nicht ganz unglaubwürdig von F. Perles[3] mit dem (Plural) *lebārōṯ* von Threni 4, 10 verglichen wird.

Teilweise erstmalige und selbständige Kopien von keilinschriftlichen Originaltexten liegen den im übrigen auf frühere Ausgaben[4] basierten Transkriptionen von Ch. Virolleaud zugrunde, der in seinem auf 13 Hefte berechneten Werke über chaldäische Astrologie[5] eine vollständige Erklärung der großen astrologischen, von den Assyrern „Wenn der Bēl-Stern (?)“ betitelten Sammlung zu geben beabsichtigt. Die bis jetzt erschienenen 4 Hefte (fascc. 5—8) sind nach den Tafelnummern der Assyrer (vgl. des Ref. Catal., S. 2016 ff.) angeordnet und im übrigen ihrem Inhalt nach in vier Abschnitte zerlegt, die sich mit astrologischen Beobachtungen des Mondes (Sin), der

[1] *Babylonische Miscellen*, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 4. Leipzig 1903.

[2] *Die Labartu-Texte, Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu*, ZA XVI S. 141 ff. Vgl. B. Meißner, ebenda XVII (1903) S. 93 f.

[3] Orientalistische Literaturzeitung 1903, Nr. 6, Sp. 244 f.

[4] S. besonders J. A. Craig, *Astrological-astronomical texts copied from the original tablets in the British Museum and autographed*. Leipzig 1899.

[5] *L'Astrologie chaldéenne*. Fascc. 5—8. *Le livre intitulé „Enu-ma UD-(AN) Bêl“ publié, transcrit et traduit. Transcription. Sin. — Shamash. — Ishtâr. — Adad*. Paris 1903.

Sonne (Schamasch), der „Planeten und übrigen Sterne“ („Ischtar“) und der „Atmosphäre“ („Adad“) decken. — Von einem zweiten Werke desselben Autors[1], das sich mit Omentexten befaßt, ist bis jetzt ein Teil erschienen und ein anderer teilweise gedruckt; sie enthalten die Transkriptionen von Teilen derjenigen Omina, die die Assyrer in die Serien „Wenn eine Stadt“, „Wenn ein Kranker“, „Wenn ein Mann“ zusammenfaßten. Ein abschließendes Urteil über beide Arbeiten wird freilich erst möglich sein, wenn die versprochenen Wiederholungen der Originaltexte, Übersetzungen, die Einleitung und das Glossar vorliegen werden. Dasselbe gilt von einer kürzeren Textpublikation, die Virolleaud, offenbar nach eigenen Kopien, soeben begonnen hat.[2] Die bis jetzt vorliegenden 20 Seiten lassen kein bestimmtes System der Anordnung erkennen.

Von hervorragender Bedeutung ist die Bearbeitung einer anderen Reihe von Omentexten, die von J. Hunger zum Gegenstand einer Monographie gemacht sind.[3] Diese sind in zwei Inschriften erhalten, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Ende des dritten vorchristlichen Jahrtausends stammen, und bilden eine „Art Handbuch oder Katechismus“ der „Ölwahrsagung“ für die babylonischen Priesterscholaren. Abgesehen von der sehr genauen Umschrift und sorgfältigen Übersetzung der Inschriften sei hier besonders auf Kap. I der „Einleitung“ verwiesen: „Nachrichten über Lekanomantie außerhalb der keilschriftlichen Literatur“, wo die betreffenden Stellen aus Strabo, Diodorus Siculus, Damascius, M. Psellos, Augustin, Cornelius Agrippa und der Genesis besprochen werden.

---

[1] *Etudes sur la divination chaldéenne.* Deuxième partie. *Séries „enuma alu“ „enuma amêlu“.* Poitiers 1903.

[2] *Fragments de textes divinatoires assyriens du Musée britannique* London 1903.

[3] *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit,* Leipziger Semitistische Studien, herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern, I 1. Leipzig 1903.

Auch Fr. Martin hat eine Reihe religiöser Texte in einem umfangreichen Buche transkribiert, übersetzt und mit einem Glossar versehen.[1] Es ist indessen zu bedauern, daß er dabei von der absolut systemlosen Textedition von Craig[2] ausging, ein Vorgang, der eine solche Arbeit erschwert und die Bemühungen des Übersetzers oft ganz vereitelt. Immerhin sind unter den mitgeteilten 34 Hymnen, Gebeten, Akrosticha (bzw. Telesticha), Zeremonien usw. ca. 20 hier in dankenswerter Weise zum erstenmal übersetzt. — Zum Teil mit ähnlichen Texten wie die von Martin bearbeiteten beschäftigt sich die Dissertation J. Hehns, die die Einleitung zu einer in Vorbereitung befindlichen Erklärung von Hymnen und Gebeten an Marduk enthält.[3] In brauchbarer Anordnung wird hier ausführlich über „die Bedeutung Marduks und seines Kultes in Babylon" berichtet, nämlich über des Gottes Genealogie, Wirksamkeit und Namen, über seine Eigenschaft als Schicksalsbestimmer und Schutzgott Babels, über „Marduk und die biblische Gottesidee" und über „die Überwindung des Drachens in biblischer Darstellung". — Eine Abhandlung von J. Bahr über 'die babylonischen Bußpsalmen und das Alte Testament'[4] schließt sich eng an Zimmerns 1885 von solchen Texten gegebene Übersetzungen an und ist offenbar ohne selbständige Kenntnis des Assyrischen verfaßt. Etwas tiefer angelegt ist W. Casparis Arbeit über denselben Gegenstand[5], in der gelegentlich auch andere religiöse babylonische Inschriften berücksichtigt werden. — In gewissem Sinne hierher zu rechnen sind endlich auch

---

[1] *Textes religieux assyriens et babyloniens.* Transcription, traduction et commentaire. Première Série. Paris 1903.

[2] *Assyrian and Babylonian religious texts.* Leipzig 1895—1897.

[3] *Hymnen und Gebete an Marduk nebst einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks.* Leipzig 1903.

[4] Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1903. Berlin 1903.

[5] *Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen,* Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 7. Jahrg., 4. Heft. Gütersloh 1903.

die Übersetzungen der großen Cylinder-Inschrift A von Gudea, die für die älteste Religion Babyloniens bedeutungsvolle Schlüsse ziehen läßt. Es ist dankenswert, daß diese Übersetzungen in Frankreich von zwei kompetenten Seiten zugleich in Angriff genommen worden sind — von J. Oppert[1] und von Fr. Thureau-Dangin.[2] — C. Fosseys Transkriptionen und Erklärungen magischer assyrischer Inschriften[3], die mir noch nicht zugänglich sind, sollen späterer Besprechung vorbehalten bleiben.

Von Neubearbeitungen einzelner mythologischer und religiöser Texte mögen hier noch die folgenden genannt werden: die Übersetzung und Transkription des babylonischen Sintflutberichts und der Schöpfungsberichte von H. Winckler[4] sowie die Übersetzung der babylonischen Schöpfungslegende von C. Bezold[5]; in beiden Publikationen sind die von L. W. King im Vorjahre edierten neugefundenen Fragmente der Schöpfungssage[6] mitverwertet; — ferner die Neuübersetzung eines von B. Meißner entdeckten und gleichfalls im Vorjahre edierten[7] altbabylonischen Fragments des Gilgamisch-Epos durch Th. G. Pinches[8]; und endlich die Besprechung einzelner Textstücke durch A. Boissier.[9]

---

[1] *Le cylindre A de Gudéa*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres 1902 S. 360 ff.

[2] *Le cylindre A de GU-DE-A*, ZA XVI S. 344 ff.; XVII (1903) S. 181 ff.

[3] *La magie assyrienne. Etudes suivie de textes magiques, transcrits, traduits et commentés* (Thèse), Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. T. 15. Paris 1903.

[4] *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 2. Aufl. (Leipzig 1903) S. 84 ff.

[5] Bei H. Lietzmann, *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen*, Nr. 7. Bonn 1904.

[6] *The seven tablets of Creation*. 2 Bde. London 1902.

[7] *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamosepos*, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902, Nr. 1.

[8] *Gilgameš and the hero of the Flood*, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1903 pp. 113 ff. 195 ff.

[9] *Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne*, Proceedings 1903 pp. 23 ff. 75 ff.

Unter den Lehrbüchern über die babylonisch-assyrische Religion im allgemeinen nimmt unstreitig H. Zimmerns Bearbeitung der babylonisch-assyrischen 'Religion und Sprache' den ersten Rang ein, die den zweiten Teil der von ihm und H. Winckler verfaßten dritten Auflage des von Eb. Schrader inaugurierten grundlegenden Werkes: 'Die Keilinschriften und das Alte Testament' bildet.[1] Im Gegensatz zu den früheren Auflagen dieses Buches ist in dieser dritten, sowohl im ersten, die 'Geschichte und Geographie' behandelnden, als auch in dem zweiten Teile die Anlage des Stoffes dadurch gänzlich geändert worden, daß die Verfasser statt wie bisher an der Hand der einzelnen Bücher des Alten Testaments die Ergebnisse der Keilschriftforschung aneinanderzureihen, hier vielmehr „in einem größeren Zusammenhang die babylonische Gesamtanschauung in ihren Haupterscheinungen vorzuführen und die biblischen Berührungen je an den entsprechenden Stellen einzufügen" versuchten, ein Verfahren, das im Vergleich zu den früheren Auflagen gegenüber verschwindenden Nachteilen bedeutende Vorzüge bekundet. Als ein weiterer Vorteil ist es anzusprechen, daß die dritte Auflage auch 'mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet' wurde. Der zweite Teil enthält nach einigen einleitenden Bemerkungen „über die babylonische Religion in bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen" eine Übersicht über „das babylonische Pantheon in seinen Hauptgestalten", einschließlich der Götterboten und Schutzgötter, der bösen Dämonen und der fremden Gottheiten, die in der babylonischen Literatur begegnen. Ein zweiter Hauptteil befaßt sich mit den vornehmsten babylonischen Mythen: der Weltschöpfung, dem Adapa-Mythus, der Tradition über die mythischen Urkönige, den keilinschrift-

[1] *Die Keilinschriften und das Alte Testament.* Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler. Berlin 1903.

lichen Sintflutsagen, der Höllenfahrt der Ischtar, dem Etana-Mythus, dem Gilgamisch-Epos, der Legende von Nergal und Erischkigal und dem Ira-Mythus. In einem dritten Abschnitt werden „Kultus, Aberglauben, Religiosität und Moral" besprochen, in einem vierten „das babylonische Weltbild" entworfen. Der Reichhaltigkeit dieser Untersuchungen, die sich besonders auch durch sehr genaue Literaturangaben und durch eingereihte, zum Teil erstmalige Übersetzungen von einschlägigen schwierigen Keilschrifttexten auszeichnen, entspricht der treffliche Inhalt dieses Teiles. Zimmern verliert — ganz im Gegensatz zum Verfasser des ersten Teiles des Werkes, der, 1902 erschienen, außerhalb des Rahmens dieses Berichtes liegt — fast niemals das richtige Maß für die exakte Scheidung von Sicherem und Unsicherem. Auch da, wo seine Hypothesen sehr weit gehen, wie besonders in der Heranziehung und Verwertung gewisser neutestamentlicher Parallelen mit den babylonisch-assyrischen Berichten, ist für den Leser in weitaus den meisten Fällen deutlich ersichtlich, wo die rein hypothetischen Schlußfolgerungen einsetzen. Für alle Einzelheiten muß auf die Lektüre des Werkes selbst, die für den Religionshistoriker unerläßlich ist, verwiesen werden.

Zur raschen Übersicht über die hier bis in ihre Einzelheiten verfolgten und zergliederten Probleme ist besonders warm Zimmerns Broschüre 'Keilinschriften und Bibel'[1] zu empfehlen, die auf dem Titel mit Recht als 'ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit' bezeichnet wird, deren Ausführungen aber nach der „Einleitung" (S. 5) doch „auch nicht viel anderes sein sollen und wollen, als eine kurze Zusammenfassung des in jenem größeren Werke Gebotenen". Auch hier werden, und gewiß zum Nutzen der Wissenschaft, vielfach „keine fertigen Resultate vorgelegt", sondern der Ver-

[1] *Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.* Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit. Mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme. Berlin 1903.

fasser „macht möglichst objektiv auf die bestehenden Probleme aufmerksam", läßt allerdings in der Regel die ihm „am wahrscheinlichsten dünkende Lösung" durchblicken, aber niemals mit „allzu vorlauter" Betonung derselben. — Auch Jastrows, von ihm selbst 'vollständig durchgesehene und durch Um- und Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung' seines 1898 in englischer Sprache veröffentlichten Werkes 'The Religion of Babylonia and Assyria' darf, soweit sie bisher erschienen ist[1], als treffliche Materialsammlung empfohlen werden, wenn auch hier gelegentlich in den zahlreichen Übersetzungsproben die philologische Durcharbeitung sich natürlich lange nicht auf der Höhe der Zimmernschen oder Jensenschen Übersetzungskunst bewegt.

Als willkommene Beiträge zu einzelnen Abschnitten der babylonischen Mythologie und Religion verdienen S. Daiches' instruktive 'Talmudische und midraschische Parallelen zum babylonischen Weltschöpfungsepos' Beachtung, die in der 'Zeitschrift für Assyriologie' veröffentlicht sind.[2] Auch H. Guthes biblisches Handwörterbuch[3] sowie T. K. Cheyne und J. Sutherland Blacks biblische Enzyklopädie[4], die beide im Berichtjahre nach langer Vorbereitung fertiggestellt wurden, enthalten mancherlei wertvolles Material für das Studium der babylonisch-assyrischen Religion und Mythologie. Die assyriologischen Artikel der ersteren Publikation sind von H. Zimmern, die der zweiten zum großen Teil von L. W. King beigesteuert. — Als Einzelbeitrag zu dem oben (S. 201) genannten Etana-Mythus ist ferner G. Hüsings Artikel über dieses Thema zu erwähnen[5]

---

[1] *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 1.—4. Lieferung (von „etwa 10" zu erwartenden). Gießen 1902/03.

[2] ZA XVII (1903) S. 394 ff.

[3] *Kurzes Bibelwörterbuch.* Tübingen und Leipzig 1903.

[4] *Encyclopaedia Biblica.* A critical Dictionary of the literary, political and religious history, the archaeology, geography and natural history of the Bible. 4 Bde. London 1899—1903.

[5] In diesem Archiv VI (1903) S. 178 ff.

sowie als ein jedenfalls interessanter, wenn auch nicht einwandfreier religionsvergleichender Versuch über die „Beziehungen zwischen Marduk, dem babylonischen Erlösergotte, und Jahve-Christus“ die Schrift J. Hehns ‘Sünde und Erlösung’[1], die mit Zimmerns bezüglichen Untersuchungen, obwohl „von ganz anderen Gesichtspunkten“ wie dieser ausgehend und „unabhängig“ verlaufend, „an dem Kernpunkte der Sache“ zusammentrifft — Fr. Lukas[2] hat in der zweiten Auflage seiner Vergleichung der babylonischen und der biblischen Weltentstehungsberichte leider noch nicht Gelegenheit gehabt, die von King neuedierten Fragmente (s. oben S. 199 und Anm. 6) zu verwerten. — Hingegen sei zum Schluß dieser Aufzählung auf H. Gunkels lehrreichen Artikel ‘Babylonische und biblische Urgeschichte’[3] noch besonders empfehlend hingewiesen.

Dieser Aufsatz Gunkels leitet von selbst über zu den populär gehaltenen Schriften über größere oder kleinere Abschnitte unseres Themas, unter denen hier zunächst die zweite, ‘verbesserte und erweiterte’ Auflage von A. Jeremias’ ‘Hölle und Paradies bei den Babyloniern’[4] und die — durch und durch phantastische und deshalb mit der allergrößten Vorsicht zu benützende — zweite ‘durchgesehene und erweiterte’ Auflage von H. Winckler s ‘Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker’[5] Erwähnung verdienen. — Auch die betreffenden Abschnitte über die babylonisch-assyrische Religion, über Legenden, Epen und Mythen und über die Astrologie der Babylonier-Assyrer in C. Bezolds ‘Ninive und Babylon’[6] haben vielleicht insofern

---

[1] *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung.* Leipzig 1903.

[2] *Der babylonische und der biblische Weltentstehungsbericht.* 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1903. [3] Die Christliche Welt 1903, Nr. 6, Sp. 121 ff.

[4] *Der alte Orient* I, Heft 3; 2. Aufl. Leipzig 1903.

[5] *Der alte Orient* III, Heft 2/3; 2. Aufl. Leipzig 1903.

[6] Ed. Heycks *Monographien zur Weltgeschichte*, Bd. XVIII. Erste und zweite erweiterte Auflage. Bielefeld und Leipzig 1903.

einige Berechtigung hier mitangeführt zu werden, als der Verfasser aus der seinerzeit nur verstümmelt zum Abdruck gebrachten 'Introduction' zum 5. Bande seines 'Catalogue' in dieser Schrift einige ihm wichtig dünkende Ausführungen allgemein zugänglich zu machen versuchte.

Numerisch bei weitem den größten Raum im Rahmen des laufenden Berichtjahres nimmt die leider so genannte Babel-Bibel-Literatur in Anspruch. Es ist unmöglich, die drei Vorträge Fr. Delitzschs[1], die diese Hochflut „assyriologischer" Preßerzeugnisse veranlaßt haben, inhaltlich auseinanderzureißen; deshalb muß auch der erste, 1902 erschienene, in die folgende Diskussion hereingezogen werden. Daß Delitzschs Vorträge an sich den Zweck verfolgten, die Resultate der Keilschriftforschung in ihrer Bedeutung für das Alte Testament einem größeren Hörer- bzw. Leserkreis zur Kenntnis zu bringen, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Im großen ganzen lassen sich die hieran anknüpfenden Schriften in zwei der Zahl und dem Inhalt nach sehr ungleiche Gruppen scheiden: in solche, die von Assyriologen, d. h. Gelehrten, die Keilschrift zu lesen vermögen, und in solche, die von Nicht-Assyriologen verfaßt sind. Unter den Assyriologen herrscht bezüglich derjenigen Ausführungen, die Delitzsch von seinen Vorgängern und Vorvorgängern als gesichertes Gut der Wissenschaft übernommen hat, in der großen Mehrzahl der Fälle begreifliche Einmütigkeit. Alle strittigen Punkte des ersten „Vortrags" hat zuerst P. Jensen in musterhafter Klarheit und mit großer Objektivität

[1] *Babel und Bibel.* Ein Vortrag. Leipzig 1902. *Anmerkungen zu dem Vortrag Babel und Bibel.* Leipzig 1903. — *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel.* Stuttgart 1903. — *Im Lande des einstigen Paradieses.* Ein Vortrag. Stuttgart 1903. — Für die Verbreitung dieser Vorträge spricht, daß von dem zweiten derselben zur Zeit der Abfassung dieses Berichtes das 56.—60. Tausend herausgegeben wird. — Übersetzungen ins Englische sind von T. J. Mc Cormack, *Babel and the Bible,* Chicago 1902, und von C. H. W. Johns, *Babel and Bible:* 2 lectures, London 1903, besorgt worden.

zur Sprache gebracht[1], und an ihn schließt sich eine Reihe von Forschern, deren Hauptschriften von Fr. Küchler eine trefflich orientierende Besprechung gefunden haben.[2] Die Angelpunkte der Hauptkontroversen in dem assyriologischen Streite können durch die Namen „Chammurabi", „Jahve-ilu" und „Monotheismus" bezeichnet werden, während ein vierter Punkt, die Frage nach der „Offenbarung" oder „Uroffenbarung", bis jetzt der assyriologischen Forschung durchaus fern lag und meiner Meinung nach davon auch in Zukunft ausgeschlossen bleiben sollte.

An Chammurabi knüpft sich zunächst die Auffindung, Veröffentlichung und Übersetzung seines Gesetzbuches durch V. Scheil[3], das von Delitzsch (in seinem zweiten Vortrag, S. 24 ff.) und nach ihm von einer Reihe von Forschern, besonders H. Winckler[4], Joh. Jeremias[5], Jos. Halévy[6], S. Oettli[7] und anderen[8] mit dem Gesetz Moses verglichen wurde. Auch von juristischer Seite sind zur Erklärung wichtige

---

[1] Die Christliche Welt 1902, Nr. 21, Sp. 487 ff.

[2] Ebenda 1902, Nr. 40, Sp. 943 ff.; Nr. 44, Sp. 1042 ff.; 1903, Nr. 10, Sp. 227 ff.; Nr. 11, Sp. 243 ff.; Nr. 12, Sp. 275 ff.; Nr. 21, Sp. 491 ff.; Nr. 23, Sp. 539 ff. und Nr. 44, Sp. 1034 ff. [Vgl. jetzt auch Jensens äußerst dankenswerte Zusammenfassung über *Schriften zur sog. Babel- und Bibel-Frage* im Literarischen Centralblatt 1903, Nr. 50, Sp. 1699 ff. — Korrekturnote.]

[3] In J. de Morgans *Délégation en Perse.* Mémoires. Tome IV. Paris 1902.

[4] *Der alte Orient* IV, Heft 4. Dritte durchgesehene Auflage. Leipzig 1903.

[5] *Moses und Hammurabi.* Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Leipzig 1903.

[6] In der von Jos. Halévy herausgegebenen Revue sémitique 1903, pp. 142 ff. 240 ff.

[7] *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels.* Leipzig 1903.

[8] Vgl. *Il codice di Hammurabi,* Civiltà cattolica 1903, serie XVIII, vol. X, quad. 1268, p. 143 ff. — Die Aufsätze von M.-J. Lagrange in der Revue biblique vol. XII (1903) p. 27 ff. und von E. König im 'Beweis des Glaubens' 1903 S. 169 ff. sind mir jetzt nicht zugänglich.

Beiträge beigesteuert worden.[1] Immerhin wird aber zu bedenken sein, daß sich die systematische Anordnung der beiden Quellen (der keilinschriftlichen und der biblischen) „in keiner Weise deckt und kaum der zehnte Bruchteil der Gesetze Chammurabis in der Mosaischen Gesetzgebung wiederzufinden ist".[2] Auch das Verständnis der Keilschriftquelle ist noch nicht allenthalben erschlossen; dies beweist am besten A. Ungnads ausgezeichneter Artikel: 'Zur Syntax der Gesetze Chammurabis'.[3] — In ein neues Stadium ist die Behandlung dieses Problems durch das dem Referenten während der Niederschrift dieses Berichtes zugegangene Werk[4] von D. H. Müller über das gleiche Thema getreten: Müller kommt zu dem Schlusse, daß die Mosaische Gesetzgebung aufs engste mit dem Gesetze Chammurabis verwandt sei, daß aber von ihrer direkten Entlehnung aus dem Gesetze Chammurabis nicht die Rede sein kann, sondern daß beide auf ein altes Urgesetz zurückgehen; und stellt ferner die „Hypothese" auf, daß auch „das römische Gesetz der XII Tafeln in gewissen Teilen mindestens derselben Familie entstammt, wie die Gesetze Chammurabis und die [von M.] bezeichneten Gesetze des Exodus".

Für den eigentlichen „Babel-Bibel-Streit" waren bisher die legislatorischen Texte Chammurabis von untergeordneter

---

[1] Vgl. u. a. G. Cohns Rektoratsrede *Die Gesetze Hammurabis,* Zürich 1903, und C. Stooß, *Das babylonische Strafrecht Hammurabis,* Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht 1903, 1. und 2. Heft. — Eine sehr vertrauenerweckende Darstellung des Tatbestandes durch einen juristisch gebildeten Assyriologen s. bei C. F. Lehmann, *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* (Leipzig 1903) S. 43 ff.

[2] Vgl. H. Grimme, *Das Gesetz Chammurabis und Moses,* Freiburg i. Schw. 1903; Fr. Küchler, Die Christliche Welt 1903, Nr. 23, Sp. 540 ff. und C. Bezolds Vortrag *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament,* Tübingen und Leipzig 1904, S. 41.

[3] ZA XVII (1903) S. 353 ff.; XVIII (1904) S. 1 ff.

[4] *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.* Wien 1903.

Bedeutung, von um so größerer aber, daß dieser König von Delitzsch, Winckler und anderen als der biblische Amraphel (Gen. 14, 1) bezeichnet wurde, eine, wie mir scheint, völlig haltlose Hypothese.[1] Auf dieser Grundlage gewann dann eine zweite Hypothese Bedeutung, daß, nach gewissen Namenerklärungen zu urteilen, Chammurabi nicht, wie eine babylonische Königsliste ausdrücklich angibt, an der Spitze einer babylonischen, sondern einer „canaanäischen" oder nordsemitischen (Delitzsch[2] nach Winckler), oder aber einer ostarabischen (Hommel[3]) Bevölkerungsschicht gestanden habe. Auf diesen beiden — bis jetzt, wie ich glaube, absolut unbewiesenen[4] — Hypothesen beruht Delitzschs Behauptung, Canaan sei, als die zwölf Stämme Israels dort einfielen, „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur" gewesen[5], beruht aber auch Wincklers Theorie, wonach Abraham wegen einer neuen unter Chammurabi entstandenen Religion Ur verlassen habe.[6] Im übrigen aber gründet sich Wincklers eben erwähnte Schrift[6] auf das von ihm in den letzten Jahren für Babylonien-Israel erfundene „astralmythologische System", das hier nur insofern genannt werden muß, als auch in der kleinen, von A. Jeremias verfaßten Schrift über den Kampf um Babel und Bibel[7], deren neuere Auflagen in unser Berichtjahr fallen, dieses durch die Keilinschriften weder geforderte noch gestützte phantastische „System" adoptiert wird.

---

[1] Vgl. zur Literatur im einzelnen den S. 206 Anm. 2 zitierten „Vortrag", S. 24ff. [2] *Anmerkungen zu dem Vortrag Babel und Bibel*, S. 70.

[3] *Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament*, 2. Aufl., Berlin 1903; s. besonders S. 11.

[4] Vgl. zu der letzteren besonders Jensen, a. a. O. Sp. 491 sowie auch Lehmann, a. a. O. S. 35 und meinen „Vortrag" S. 39.

[5] *Babel und Bibel* S. 28. 61.

[6] *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter.* Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt, Leipzig 1903; s. besonders S. 25.

[7] *Im Kampf um Babel und Bibel.* Ein Wort zur Verständigung und Abwehr. 4. abermals erweiterte Aufl. Leipzig 1903.

Kürzer erledigen sich die beiden anderen oben hervorgehobenen Streitpunkte: Sowohl die von Delitzsch aufgestellte Behauptung der Existenz eines babylonischen Namens Jahve-ilu mit der Bedeutung „Jahve ist Gott“[1] als auch die von ihm gegebene Versicherung, daß „freie, erleuchtete Geister“ (in Babylonien) „offen lehrten, daß Nergal und Nebo, Mondgott und Sonnengott, der Donnergott Ramman und alle anderen Götter eins seien in Marduk, dem Gotte des Lichtes“, mit anderen Worten, daß sich in den Inschriften Ansätze zu einem babylonischen Monotheismus finden, wodurch Israel „seiner größten Ruhmestat beraubt“ sei[2], ist fast von allen Assyriologen, die sich mit dem „Streit“ befaßt haben, zurückgewiesen worden; vgl. für *Jahve-ilu* Zimmern[3], Daiches[4], C. F. Lehmann[5], Bezold[6] und Oppert[7]; für den angeblichen Monotheismus Jensen[8], Hilprecht[9], Lehmann[10], Oppert[11], F. X. Kugler[12] und Bezold.[13]

Ein Artikel von P. Haupt[14] über die Babel-Bibel-Kontroverse, der u. a. einige Prioritätsansprüche enthält[15], leitet uns

[1] *Babel und Bibel* S. 47; *Anmerkungen* S. 74ff. — Nach Hommel, a. a. O. S. 11. 39ff. soll der Name bedeuten „Es existiert Gott“.

[2] *Babel und Bibel* S. 49; *Anmerkungen* S. 77f.

[3] Schraders *Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl., S. 468; *Keilinschriften und Bibel* S. 34 Anm. 1.

[4] ZA XVI S. 403f. und *Altbabylonische Rechtsurkunden* (Leipzig 1903) S. 13f. [5] *Babyloniens Kulturmission* S. 36f.

[6] ZA XVI S. 415f.; XVII S. 271ff. und seinem „Vortrag“ S. 31ff.

[7] ZA XVII S. 291ff.

[8] *Friedrich Delitzsch und der babylonische Monotheismus*, Die Christliche Welt 1903, Nr. 1, Sp. 13ff.

[9] *Shall we expect a new heaven from Babel?* The Sunday School Times, Vol. XLV (1903), Nr. 26, p. 324f.

[10] A. a. O. S. 26f. Dort wird die betreffende Stelle auf einer neubabylonischen Tontafel als „Geheimlehre“ aufgefaßt. [11] ZA XVII S. 303f.

[12] *Babylon und Christentum*, Freiburg i. B. 1903; speziell S. 41ff.

[13] In seinem „Vortrag“ S. 33f.

[14] Johns Hopkins University Circulars, Vol. XXII, Nr. 163 (June, 1903), p. 47ff.

[15] Vgl. die Londoner 'Nature' Vol. 68 (1903), Nr. 1763, p. 349.

über zu der großen Anzahl von theologischen Schriften, die in der Folge jenes „Kampfes“ erschienen sind. Nur einige wenige können hier angeführt werden; für die Mehrzahl muß auf meine „Bibliographie“ zu Band XVII der *Zeitschrift für Assyriologie* verwiesen werden, die voraussichtlich in naher Zukunft durch den XVII. Band von L. Schermans trefflicher *Orientalischer Bibliographie* noch wesentlich vervollständigt werden wird.

Von jüdisch-theologischen Schriften führe ich — neben dem mir nicht zu Gesicht gekommenen Aufsatze von M. A. Klausner[1] — die Schrift von S. Meyer[2] an, die zur wissenschaftlichen Lösung der betreffenden Probleme nichts beiträgt, aber wenigstens insofern einiges Interesse beanspruchen kann, als sich dort (Heft 2 S. 15f.) zum erstenmal die Oppertschen Übersetzungen der Tafeln mit den angeblichen Namen „Jahve ist Gott“ finden. — Von ganz anderem Geiste getragen ist die Arbeit des ausgezeichneten Semitisten J. Barth[3], der sich seit vielen Jahren auch mit der Assyriologie bis zu einem gewissen Grade vertraut gemacht hat und — wie ich glaube — mit Recht gegen Delitzschs Ausführungen über den Ursprung des Sabbats und über Jahve polemisiert, während er mir allerdings in seiner Ablehnung eines Zusammenhanges der babylonischen und der alttestamentlichen Sintflut- und Weltschöpfungssagen viel zu weit zu gehen scheint.[4]

Unter den christlich-theologischen Schriften heben wir zunächst aus der zweiten Auflage von K. Buddes Vortrag über das Alte Testament und die Ausgrabungen[5] sowie aus

---

[1] S. darüber Fr. Küchler, Die Christliche Welt 1903, Nr. 21, Sp. 491.

[2] ! *Contra Delitzsch!* Die Babel-Hypothesen widerlegt. 2 Hefte. Frankfurt a. M. 1903.

[3] *Babel und israelitisches Religionswesen.* Berlin 1902.

[4] Vgl. dazu die Besprechung seiner Schrift durch Th. Nöldeke, Literarisches Centralblatt 1902, Nr. 27, Sp. 900ff.

[5] *Das Alte Testament und die Ausgrabungen.* Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel. 2. Aufl. Gießen 1903.

einer kleineren, für die „Gemeinde“ bestimmten Arbeit desselben Verfassers[1] seine glückliche Polemik gegen Delitzschs Jahve- und Monotheismus-Dogma hervor. — Auch S. Oettli[2] sucht die verschiedenen weitgehenden Auslassungen in den vielbesprochenen „Vorträgen“ mit großem Geschick auf das richtige Maß zurückzuführen. Hingegen hat E. König in seiner in einer stattlichen Reihe von Auflagen erschienenen Schrift über Bibel und Babel[3] durch übereifrige Polemik das Ziel verfehlt, sich durch leicht erkenntliche Fehler in seiner Auffassung empfindliche Blößen gegeben und den allenfalls günstigen Einfluß seiner übrigen Darlegungen von vornherein dadurch unterbunden, daß er ganz im allgemeinen gegen die relative Sicherheit einer Reihe von Lesungen und Übersetzungen von Assyriologen aufgetreten ist, die nur allzuleicht aufrechterhalten werden können. — Auszuscheiden aus unserer Berichterstattung haben Streitschriften wie die von R. Kittel[4], der die Entscheidung über die Geschichtlichkeit biblischer Erzählungen in letzter Instanz dem christlichen Glauben zuweist. — Desto freudiger ist H. Gunkels Arbeit über ‘Israel und Babylonien’[5] als höchst willkommener Beitrag zur Lösung aller hier schwebender Fragen zu begrüßen. Nicht nur die Ruhe und Besonnenheit, mit der Gunkel Delitzschs Ausführungen entgegentritt, sondern vor allem auch die von ihm seit mehr

[1] *Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen?* Tübingen und Leipzig 1903.

[2] *Der Kampf um Bibel und Babel.* Ein religionsgeschichtlicher Vortrag. 4. erweiterte Aufl. Leipzig 1903; vgl. dazu Küchler, Die Christliche Welt 1902, Nr. 44, Sp. 1043f.

[3] *Bibel und Babel.* Eine kulturgeschichtliche Skizze. 10. abermals erweiterte Aufl. Berlin 1903. — Königs Schrift *Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels* (Gütersloh 1903) habe ich nicht zu Gesicht bekommen.

[4] *Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte* 2. Aufl. Leipzig 1903. Vgl. dazu Küchler, a. a. O. 1903, Nr. 11, Sp. 243f.

[5] *Israel und Babylonien.* Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion. Göttingen 1903.

denn einem Jahrzehnt gesuchte und im engen Zusammenschluß mit H. Zimmern gefundene konstante Fühlung mit den Resultaten der Keilschriftforschung verleihen seinen einschlägigen Arbeiten einen besonders hohen Wert. In der vorliegenden Schrift kommt Gunkel zu dem Resultat (S. 31), „daß Israels Religion in der klassischen Zeit Babel gegenüber selbständig ist. Auch eine Parallele zwischen den beiden Religionen können wir einstweilen noch nicht ziehen".

Nur um nicht etwa der Unkenntnis eines Werkes geziehen zu werden, das aus mancherlei Gründen Aufsehen erregt hat, führen wir zum Schluß noch H. St. Chamberlains Ausführungen über „Babel und Bibel" an[1]: das mehr oder weniger geistreiche Räsonnement eines völligen Dilettanten.

Abgeschlossen am 17. November 1903.

[1] *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, I. Hälfte, 4. Aufl. (München 1903), Vorwort S. XLIX ff.

2 Indische Religion (1903)[1]

Von **H. Oldenberg** in Kiel

Unter den Publikationen, welche die altindische Religionsgeschichte berühren, nimmt die Festschrift zu Ehren von H. Kern[2] eine Sonderstellung ein. Entsprechend dem weiten Arbeitsgebiet und der persönlichen Geltung des ebenso hochangesehenen wie liebenswürdigen Forschers hat eine größere Anzahl holländischer und belgischer wie französischer, deutscher, englischer und anderen Nationen angehöriger Mitarbeiter hier ihre Beiträge dargebracht: sie betreffen, wie das natürlich ist, — neben dem Gebiet des niederländischen Indien — zum nicht geringen Teil die vorderindisch-arische Sprach-, Geschichts- und Religionswissenschaft.

Unter den in das Gebiet dieses Berichtes einschlagenden Beiträgen stellen wir den von V. Henry voran, der am entschiedensten auf Prinzipienfragen der religionsgeschichtlichen Vedaerklärung eingeht: „Dadhikrā-Dadhikrāvan et l'évhémérisme en exégèse védique." Es handelt sich um das in einigen Hymnen namentlich des vierten *Rg*vedabuches gefeierte Roß Dadhikrāvan, in welchem Pischel und ich[3] ein wirkliches Roß sehen, während H. mit jener temperamentvollen Lebendig-

---

[1] Der Berichterstatter betont hier, daß schon äußere Umstände es ihm unmöglich machen, Vollständigkeit zu erstreben. Aber auch unabhängig hiervon konnte er es nur für seine Aufgabe halten, eine Auswahl aus den Erscheinungen des letzten Jahres zur Sprache zu bringen.

[2] *Album-Kern.* Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern, hem aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag. Leiden (Brill) 1903.

[3] Unseren von H. erwähnten Namen könnte man die v. Bradke (ZDMG 46 S. 447) und Siegs (*Sagenstoffe des Rgveda* S. 101) hinzufügen.

keit, die jeder seiner Untersuchungen so hohen Reiz verleiht, die Auffassung als ein morgenliches Lichtwesen verficht: „qui peut-il être, que le soleil, à un moment précoce de sa vie, et plus spécialement, avant sa naissance?“ (S. 10). Warum es mir nicht gelungen ist, mich überzeugen zu lassen, kann ich hier nur auf das kürzeste andeuten. H. selbst gibt als möglich zu — und der Leser insonderheit von *Rg*veda IV 38 möge urteilen, ob diese Möglichkeit nicht als eine sehr starke Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen wäre —, daß es bei dem Volk der Pūrus und ihrem König Trasadasyu ein ausgezeichnetes und berühmtes Kriegsroß Dadhikrāvan gegeben haben könne. Haben wir da nicht einen festen Punkt oder doch einen Punkt, der wenigstens ein so annähernd fester ist, wie man in derartigen Fragen ihn eben erwarten kann? Doch, so wendet H. ein, wie mancher Jäger nennt seine Hündin Diana! Und „si nous venions à déterrer un seul passage authentique où elle (Diane) apparût invoquée comme déesse en compagnie d'Apollon, il me semble que cela nous donnerait à réfléchir“. Ja wenn die Zeugnisse über Dadhikrāvan derartig in zwei Gruppen auseinanderfielen, wie wenn wir von einer Diana hier etwa in den Jagderinnerungen eines modernen Nimrod, dort bei einem antiken Mythenerzähler hören! Wenn aber Lied für Lied, Vers für Vers, Wort für Wort die auf eine irdische und die angeblich auf eine himmlische Wesenheit deutenden Züge nebeneinander stehen, durcheinander gehen: werden wir da nicht versuchen, ohne eine solche Doppelheit wie Diana die Hündin und Diana die Göttin auszukommen? Werden wir nicht die Erfahrungen, die sich wie im modernen so auch im alten Indien (man denke an Yajurveda und Atharvaveda) immer und immer wieder über das Hineinwachsen rein irdischer Wesenheiten in die übernatürliche Traum- und Zaubersphäre machen lassen, zu Hilfe rufen? Werden wir auf der anderen Seite nicht über die sichere Tragfähigkeit mancher Argumente, die auf die Himmelsnatur des Dadhikrāvan deuten sollen, unsere

ernsten Zweifel haben? Man sagt von Dadhikrāvan: „Möge er unserem Munde Wohlgeruch verleihen.“ Ich gebe ohne weiteres zu, daß ich nicht weiß, worauf diese Wendung, an ein Pferd gerichtet, beruht. H. beruft sich auf Pischel (Ved. Stud. II S. 57), nach welchem es „Ansicht der Inder ist, daß die Frauen beim Beilager einen Wohlgeruch verbreiten“. Also — ist Dadhikrāvan ein Gott oder Genius der Morgenfrühe: „Ce trait, à lui seul, suffit à nous montrer Dadhikrā veillant sur les confins de la nuit et du jour, sur l'heure douteuse et blanchissante où les amants s'unissent en un dernier baiser.“ Wird H. mir verzeihen, wenn ich einem solchen Schluß gegenüber ungläubig bleibe?

Von anderen die Mythologie des *Rg*veda betreffenden Beiträgen hebe ich Windischs vielleicht — wenn ich auch von Sicherheit hier nicht zu sprechen wage — zutreffende Interpretation des auf die Gespanne der Maruts bezüglichen Verses I 165, 5 hervor: es sei übrigens an die in ganz ähnlicher Richtung sich bewegenden Andeutungen v. Bradkes ZDMG 46 S. 460 erinnert. Hillebrandt bemüht sich, den genauen Sinn einiger Ausdrücke, die den von Opfernden und Kämpfenden gewünschten Erfolg betreffen (*arkásāti*, *medhásāti*), festzustellen. Für den auf dem Gebiet des *Rg*veda arbeitenden Mythenforscher ist auch die neue Version der Urvasī-Erzählung von Interesse, die Caland aus dem von ihm so verdienstlich der Herausgabe entgegengeführten Baudhāyana-*Śr*autasūtra[1] hervorgezogen hat.

Mehrere Beiträge haben es mit dem Atharvaveda zu tun. Aus demjenigen Lanmans hebe ich die wichtigen Mitteilungen über Whitneys hinterlassene Übersetzung und Erklärung dieses Veda hervor. Das Erscheinen des von Lanman herausgegebenen Werkes, auf das wir nach der Persönlichkeit seines

[1] Ich erwähne hier Calands wertvollen vorläufigen Bericht *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana* (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XII, Nr. 1, Leipzig 1903). Eingehender habe ich über diese Schrift an anderem Orte (Deutsche Lit. Z. 1903 Sp. 2544 f.) referiert.

hingegangenen Verfassers wie nach der hohen Gewissenhaftigkeit des Herausgebers die größten Hoffnungen setzen dürfen, steht allem Anschein nach unmittelbar bevor. — Pischel erörtert auf Grund von Av. VII 106 die Bedeutung des Essens in der Traumdeutung. Schließlich seien hier zwei Beiträge erwähnt, die dem Atharvavedagebiet nahe stehen, wenn sie ihm auch nicht direkt zugehören: Jolly zeigt, wie vedische Angaben über Hochzeitsgebräuche durch Tatsachen der modernen Sitte Veranschaulichung empfangen; Huizinga erörtert einige altindische Euphemismen.

Entsprechend der hervortretenden Stellung, welche in Kerns eigener Lebensarbeit buddhistische Studien einnehmen, beschäftigt sich begreiflicherweise eine nicht geringe Zahl der ihm dargebrachten Beiträge mit dem Buddhismus: so diejenigen von Bendall, Geiger, Leumann, Lévi, Rhys Davids, Speyer, Thomas, de la Vallée Poussin. Ich beschränke mich hier darauf, auf zwei Aufsätze einzugehen, die es mit zentralen Fragen der altbuddhistischen Lehre zu tun haben.

Senart spricht über das Nirvāna. „Il y a des mots illustres; *nirvāna* en est un“: dies ist sein erster Satz. In der Tat beschäftigt sich seine Untersuchung überwiegend mit dem Wort N.; was in ihm liegt und nicht liegt, stellt er fest, womit denn natürlich für die Frage nach den philosophischen Vorstellungen, die sich mit dem Wort zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verknüpft haben, zwar Fingerzeige, aber keine Entscheidungen gegeben sind. Mit gutem Recht betont S. den Zusammenhang zwischen der buddhistischen Diktion und der des großen Epos; was das Epos zeigt, ist auch für den Buddhismus festzuhalten, daß N. seinem Wortsinn nach nur die kühle Ruhe nach dem Erlöschen der Leidensflammen, nicht Vernichtung bedeutet. Auch darin hat S., wie ich meine, vielleicht das Richtige getroffen, daß er den Ausgangspunkt für die theologisch-mystische Verwendung

des Wortes in den Sphären des Yoga sucht. Nur wenn er in diesem Zusammenhang von visnuitischem Yoga spricht und den entstehenden Buddhismus als einen aus diesem Stamm erwachsenen Zweig auffaßt, kann ich mich für jetzt nicht als überzeugt bekennen. S. verspricht, auf die Frage zurückkommen zu wollen.

Aus der Sphäre der Erlösung in die des Welttreibens und Leidens führt der Aufsatz Kirstes „Das buddhistische Lebensrad". Das „Lebensrad" ist die Doktrin der zwölf Nidāna (s. meinen Buddha[4] S. 254 ff.): die Formel, welche die Entstehung des Leidens in der Verkettung von Ursachen, Wirkungen, Wirkungen dieser Wirkungen, auslaufend in „Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung", darlegt. Die einzelnen Teile der Formel sind vielfach recht dunkel. Von K. abweichend glaube ich, daß man, um sich dem ursprünglichen Sinn nach Möglichkeit zu nähern, durchaus die meines Erachtens — eine Begründung dieser Auffassung darf ich hier natürlich nicht versuchen — älteste Tradition, die der heiligen Pālitexte, zugrunde legen muß. So aber wird man dazu geführt, einer Anzahl der sozusagen für die Festlegung der ganzen Kurve entscheidendsten Punkte eine wesentlich andere Lage, als K. getan hat, zu geben: ich weise z. B. auf *rūpa* (in der Verbindung *nāma-rūpa*) hin, welches nach K. „Form" als Gegensatz zu Stoff ist, auf *upādāna*, *upādānaskandha*, was „Verwirklichung", „Verwirklichungsstütze" sein soll. Eine zusammenhängende Durchforschung der Terminologie der Pālitexte führt zu anderen Ergebnissen. Ob diese Ergebnisse derartig miteinander im Einklang stehen, daß ihnen zu vertrauen sein wird, möge man etwa durch eine Prüfung meiner Ausführungen, Buddha[4] a. a. O., zu entscheiden suchen.

Von den wenig zahlreichen Beiträgen, die den nachvedischen und außerbuddhistischen Hinduismus betreffen, hebe ich — Vollständigkeit auch hier nicht erstrebend — zunächst den von Hopkins hervor, der sich mit den

im Mahābhārata hervortretenden Äußerungsweisen religiöser Intoleranz beschäftigt und von dem „hochmächtigen, unbesiegbaren“ König Asoka des Epos, einem inkarnierten Teufel, zu Asoka, dem großen Beschützer des Buddhismus, eine Brücke zu schlagen sucht. Hier mögen auch die sehr dankenswerten Darlegungen von Hardy erwähnt werden, der auf Grund der buddhistischen Quellen ein Bild von den *samajja* genannten Volksfesten mit ihren Schaustellungen von Gauklern, Tänzern u. dgl. gibt: scharfsinnig, wenn auch meines Erachtens nicht mit überzeugender Sicherheit, glaubt er diese Feste auf alte orgiastische, dem Shiva geweihte Feiern zurückführen zu können.

Wir wenden uns nun von dieser Sammelschrift, die schon für sich allein ein anschauliches Bild von der regen auf dem Gebiet der altindischen Religionsforschung herrschenden Tätigkeit gibt, zu einer Reihe von Einzelpublikationen.

Besonders willkommen wie dem Indologen so auch dem Nichtindologen, der die indischen Materialien heranzuziehen Veranlassung hat, wird Victor Henrys Darstellung des altindischen Zauberwesens sein.[1] Der Verfasser ist mit der ihm eigenen Energie bemüht, seine Darstellung in eingehender Erörterung der Prinzipienfragen so tief wie möglich zu fundamentieren. Die Erwägungen, die er in den Kapiteln „Magie et mythe“, „Magie et religion“ (S. 242 ff. 251 ff.) vorträgt, führen ihn zu dem Ergebnis, daß die primitive Naturerklärung des Mythus, die primitive Naturbehandlung der Zauberei da, wo Ordnung, Kausalitätsbewußtsein, Moralität in sie hineintreten, die Form der Religion annehmen. Ist es berechtigt, den früheren Stufen einer und derselben Entwickelungslinie den Namen Religion vorzuenthalten, den man ihren späteren Stufen zuerkennt? Sollen wir es nicht vorziehen, von sekundärem, in einem gewissen Zeitalter sich vollziehendem Eindringen sitt-

[1] V. Henry, *La magie dans l'Inde antique.* Paris 1904.

licher Gedankenkreise in die religiösen zu sprechen, statt die Religion erst da anheben zu lassen, wo sich die ihr zugrunde liegenden Vorstellungsmassen mit der Sittlichkeit verbündet haben?[1] Mir scheint, H. selbst gibt seinen Standpunkt zugunsten des hier bezeichneten preis, wenn er S. 251 von der Zauberei und der Religion „envisagées dans leurs communs débuts" spricht: da reicht ja die Religion bis zu den „débuts" der Zauberei zurück. Doch müssen wir uns in bezug auf diese Prinzipienfragen mit kurzer Andeutung begnügen.

Daß das Zauberwesen des alten Indien wie das jedes anderen Landes „dans son fond et dans les plus importants de ses détails" ein Reflex der „magie universelle", „dans une certaine mesure, le patrimoine commun de l'humanité" ist, hebt H. mit vollem Nachdruck hervor (S. 13). Verglichen mit dem Atharvaveda, sagt er, ist kein anderer heiliger Text der Welt „plus voisin de la science rudimentaire de l'homme sauvage" (S. 20). Ich kann mir nur jedes Wort aneignen, aber ich meine, daß H. hier doch einer Vorstellung, die er an anderem Orte bekämpft, selbst recht nahe steht, der Vorstellung, wie er sagt, „du sauvage-type, récent produit d'une généralisation séduisante et périlleuse" (S. V). Liegt nicht in den vorher von mir ausgehobenen Äußerungen der Glaube an einen im wesentlichen überall gleichen geistigen Besitz, der für die sehr niedrigen Kulturen charakteristisch ist, und von dem im höheren Kulturleben viel erhalten zu bleiben pflegt? Und ist es nicht eben diese Erkenntnis, auf welche die Generalisation des „typischen Wilden" hinausläuft? Ich kann auch nach der Erwägung alles dessen, was uns Henrys schönes Buch bringt, der Meinung nicht untreu werden, daß dazu, die Vorgeschichte

[1] Besonderes Bedenken möchte ich dagegen erheben, wenn die vom Verfasser eingeführte Terminologie benutzt wird, aus ihr neuen Erkenntnisinhalt zu entwickeln. S. 254 f. lesen wir: „Varuṇa voit tout, puisqu'il est le ciel aux mille yeux. Mais, d'autre part, Varuṇa est dieu, c'est-à-dire, par définition, très puissant et très bon: comment donc verrait-il le mal sans le prévenir ou en châtier l'auteur?"

der altindischen Vorstellungskreise aufzuhellen, die Ethnologie mehr und Sichereres beitragen kann als — wenige Ausnahmen abgerechnet — die zum großen Teil mit recht unsicheren Wortvergleichungen operierenden Bemühungen um die Ermittelung gemeinsamer indoeuropäischer Vorstellungen.[1] Werden wir wirklich der Zusammenstellung von *Προμηθεύς* mit dem Namen des vedischen Königs oder Stammheros Māthava (S. XXI), oder von *pontifex* mit dem vedischen *pathikṛt* „Wegbahner" (S. XXII) größeres Gewicht als das von ganz vagen Möglichkeiten beimessen? Werden wir, innerhalb des indoiranischen Gebietes bleibend — wo an sich ja in der Tat die Chancen der Wortvergleichung erheblich größere sind als in den indoeuropäischen Weiten —, dem vedischen *atharvan* wirklich auch nur eine „concordance approximative" mit dem avestischen *ātar* „Feuer" (S. 21) beizulegen und daraus Schlüsse zu ziehen wagen?

Doch wenden wir uns zum Hauptinhalt des H.schen Buches. In erwünschtester Fülle und, soweit erreichbar, mit großer Anschaulichkeit beschreibt H. die Verfahrungsweisen der altindischen Zauberei unter den Rubriken: Divination, Zauber für langes Leben, Zauber für Wohlergehen, geschlechtlicher Zauber, Zauber des öffentlichen Lebens, Zauber wider böse Geister, Heilzauber, Sühnzauber, schwarze Magie. Die Materialien sind fast ausschließlich dem Atharvaveda und dem Kausikasūtra entnommen, für welche Texte H. als Vorarbeiten seine eigenen vortrefflichen Übersetzungen von Teilen des Atharvaveda sowie die Arbeiten Bloomfields und Calands zur Verfügung standen. An manchem Orte hätte man vielleicht die ausgiebigere Heranziehung anderer Materialien gewünscht. So möchte ich glauben, daß die im Yajurveda zur Darstellung

[1] Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß die hier angedeutete Meinungsverschiedenheit zwischen H. und mir von ihm seinerseits in den inhaltreichen Zutaten zur Sprache gebracht worden ist, die er seiner französischen Übersetzung meiner *Religion des Veda* (Paris 1903) beigefügt hat.

gelangenden Riten mehr als eine nur gelegentliche Berücksichtigung verdient hätten. Hier hätte sich Gelegenheit gefunden, die religionsgeschichtlich so bedeutsamen Vorgänge des Eindringens der Zauberei in das Opferwesen im Zusammenhang zu verfolgen. Ist es gestattet, noch einen Wunsch auszusprechen, der vielleicht bei einer zu erhoffenden zweiten Auflage Berücksichtigung verdienen würde, so wäre es der nach weiterem Ausbau der — übrigens bei H. auch jetzt schon keineswegs fehlenden — allgemeineren Betrachtungen über die Wirkungsweise der beim Zauber auftretenden Agentien: ich möchte sagen einer allgemeinen Mechanik des Zauberwesens, die ich mir etwa — nur auf das indische Gebiet beschränkt, statt über die Erde reichend — in der Weise vorstellen würde, wie ein Kapitel davon Frazer im Golden Bough I² S. 9 ff. auf Grund seines unvergleichlich ausgedehnten Wissens gegeben hat.[1] Ich kann nicht mit dem Eindruck zurückhalten, daß bei der Aufstellung solcher Betrachtungen das Vertrauen auf natursymbolische Deutungen, zu denen H. neigt, herabgemindert werden sollte. In einem Zauber tritt ein Tier auf — etwa ein Vogel —, eine Pflanze: sie sollen die schädlichen Mächte überwinden; die Sonne soll jene Mächte töten. Haben wir da wirklich Grund, die Wirkungskraft von Pflanze und Tier auf die Sonne zurückzuführen — „la plante qui tient de la croissance sous ses rayons (der Sonne) la propriété d'anéantir comme lui les êtres pervers, l'animal, ailé surtout, qui symbolise le soleil" (S. 250) —?

Doch niemand werden die Meinungsverschiedenheiten, die ihn in Einzelheiten und auch in prinzipiellen Fragen von H. trennen mögen, in der dankbaren Schätzung des hohen Wertes dessen, was er uns bietet, beirren. Und man wird aus seinem Buch nicht nur lernen; man wird sich des Hauches

[1] Speziell für Indien kommt die reichhaltige Darstellung von Hillebrandt, *Ritual-Literatur, ved. Opfer und Zauber* S. 169 ff. dem hier ausgesprochenen Wunsche in vieler Hinsicht entgegen.

von Poesie erfreuen, den H. über seine Schilderung uralten menschlichen Denkens und Lebens ausgegossen hat.

Überwiegend auf dem Gebiet des vedischen und überhaupt des indischen Zauberwesens bewegt sich auch ein inhaltreicher Aufsatz Th. Zachariaes.[1] Er beschäftigt sich, unter ausgiebiger Heranziehung der Materialien, welche die Ethnologie bietet, mit einzelnen Hochzeitsgebräuchen. Ich hebe die berechtigte Warnung hervor, nicht Überlebsel der Raubehe in Gebräuchen finden zu wollen, die nichts als Zauberhandlungen von übelabwehrender Bedeutung sind (S. 136. 144. 153), und weise ferner auf die höchst reichhaltige, die Zauberbedeutung der roten und der blauen Farbe betreffende Sammlung hin, welche an den Gebrauch, bei der Hochzeitsfahrt einen blauen und einen roten Faden über die Wagengleise zu spannen, anknüpft (S. 144 ff. 211 ff.).

Den Punkt, an dem Zauberwesen und Kultus im engeren Sinn ineinanderfließen, berührt ein Aufsatz M. Bloomfields.[2] Er beschäftigt sich mit der hervorragenden Stellung des Gottes Indra unter den Gottheiten, denen zu Ehren die Sāman (vedischen Zaubermelodien) gesungen werden, und mit dem Wesen der Sāman selbst. Es ist durchaus berechtigt, wenn Bl. diese aus dem Reich psalmartiger Feierlichkeit ausweist: „A closer analogy (als mit Psalmen) may be found in the shouting, handclapping exhortations of the negro religious camp-meeting." Ethnologische Gesichtspunkte leiten die Untersuchung Bl.s über das Wesen jenes zauberisch-religiösen Lärms und führen sie, scheint mir, zu überzeugenden Ergebnissen.

Weiter haben wir hier, zum Gebiet des eigentlichen vedischen Opferkultus uns wendend, über die scharfsinnigen Ausführungen zu berichten, die P. Oltramare in seinem Vortrag über den *yajamāna* dem Hamburger Orientalistenkongreß

---

[1] *Zum altindischen Hochzeitsritual.* Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 135 ff. 211 ff.

[2] *The god Indra and the Sāmaveda*, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 156 ff.

vorgelegt hat.[1] Der *yajamāna* ist im Veda der Veranstalter des Opfers, der Auftraggeber der bei diesem fungierenden Priester. In den Ritualtexten tritt er, verglichen mit den Priestern, wenig hervor: vielleicht übrigens nicht ganz so wenig, wie man nach O. S. 3 meinen würde. O. spricht sich nun dahin aus, daß ursprünglich der Schwerpunkt des ganzen rituellen Körpers vielmehr in ihm lag. Er als das Haupt seiner Familie opfert, um sich und den Seinigen einen durch keine göttliche Ungnade gefährdeten Nahrungsbesitz zu sichern. „Par l'idée qui l'a inspiré, le sacrifice nous reporte à une époque où le souci premier du chef de famille était de nourrir les siens, ou plutôt de pourvoir à leur alimentation d'une manière qui fût non plus précaire, mais constante et assurée" (S. 13). In späterer Zeit überwucherte priesterliches Wesen den alten Familienkult. „Un apprentissage professionel est devenu indispensable du jour où les cérémonies se sont imprégnées de magie. Or ce fut le cas dès qu'au sacrifice s'est mêlée la préoccupation de soustraire à des influences hostiles le *yajamāna* et les actes qu'il accomplissait" (S. 31). So verschob sich der Schwerpunkt des Opfers: „à l'origine, la famille prospérait par le sacrifice; dorénavant, l'acte sacré intéressera surtout le prêtre, qui est seul à vivre de l'autel" (S. 34).

Die Annahme einer solchen allmählichen Verschiebung besitzt, meine ich, in der Tat überzeugende Wahrscheinlichkeit. Und auch in der Hervorhebung der Bedeutung des Opfers nicht für den *yajamāna* allein, sondern für sein ganzes Haus werden wir ein entschiedenes Verdienst der O.schen Untersuchung zu sehen haben. Einige Bedenken im einzelnen möchte ich doch aussprechen. Ich frage hier nicht nach dem ursprünglichen Wesen des Opfers überhaupt, sondern allein nach seinem Wesen, wie es im Veda erscheint oder vom Veda aus für die vorvedische Zeit erschlossen werden kann. Da

[1] P. Oltramare, *Le rôle du yajamāna dans le sacrifice brahmanique* Muséon vol. IV Nr. 1 (Louvain 1903).

nun scheinen mir neben der Sicherung der Nahrungsversorgung andere Zwecke verschiedenster Art durchaus gleichberechtigt dazustehen. Der Hinblick auf das Jenseits zwar tritt gewiß, wie O. mit Recht betont (S. 8 f.), zurück. Aber im übrigen, was von allem, das der Mensch sich wünscht, könnte er nicht von der Gnade Indras und seiner himmlischen Genossen, die er sich durch das Opfer geneigt macht, erhoffen? In der Tat, man stelle die Objekte zusammen, auf welche sich die Gebete der alten *r*gvedischen Opferhymnen richten: man wird doch bedenklich dagegen werden, der Rücksicht auf die Ernährung der Familie einen solchen Vorrang einzuräumen, wie O. tut. Auch das Bedürfnis, die Vorgänge des Naturlaufs in ihrem regelmäßigen Gang zu erhalten (vgl. Frazer, Golden Bough I² S. 81 ff.), scheint mir im vedischen Opfer von alters her eine größere Rolle zu spielen, als O. (S. 9) anerkennen will. Ich beziehe mich auf das, was ich in meiner „Religion des Veda" S. 445. 459 über Regenzauber, S. 109. 450 f. über Sonnenzauber ausgeführt habe. Man kann einwenden, daß es sich da vielmehr um zauberhafte Elemente, die dem Opfer seiner ursprünglichen Natur nach fremd sind, als um das letztere selbst handelt. Das ist richtig, aber ich meine, alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß solche Durchsetzung des Opfers mit Zauber — beides steht sich ja für das lebendige Bewußtsein der alten Zeit nicht so fern wie vielleicht für unsere Analyse — uralt ist, jedenfalls in unabsehbare Ferne über das vedische Zeitalter hinaus zurückreicht. Und wie selbst für die frühesten Anfänge dieses Zeitalters eine weitgehende Vermischung von Opfer und Zauber, so ist meines Erachtens für die gleiche Zeit auch eine festgewurzelte und intensive Beteiligung des Priestertums an den heiligen Riten anzunehmen. Man vergleiche etwa die auf die Tätigkeit der Priester bezüglichen Fakta des Somaopfers im Veda und im Avesta: man wird sich den entsprechenden Schlüssen schon für die indoiranische Periode nicht entziehen können. Damit nun soll

nichts daran geschmälert werden, daß, wie O. so nachdrücklich und mit vollstem Recht hervorhebt, als der eigentliche „Herr des Opfers" von Hause aus der *yajamāna* aufzufassen ist und auch in den Ritualtexten — abgesehen etwa von gelegentlichen Grenzüberschreitungen, die das priesterliche Selbstbewußtsein sich hat zuschulden kommen lassen — durchaus so aufgefaßt wird. Aber sollen wir darum mit O. bestreiten „que le prêtre qui officie revête pendant la cérémonie un caractère particulièrement sacré ou divin" (S. 26)? Ich glaube, das sollen wir nicht, oder wir sollen es doch nur in dem Sinne, daß der Priester als eine an sich geheiligte Persönlichkeit für das Opfer nicht in demselben Maße wie der *yajamāna* spezieller heiligender Riten bedurfte (so auch Hubert-Mauss, Essai sur le sacrifice S. 52f.). —

Eine an sich weit über das Gebiet der indischen Religionswissenschaft hinausreichende Arbeit kommt für uns hauptsächlich als Untersuchung über eins der großen Opfer des vedischen Rituals in Betracht: die Schrift J. v. Negeleins über das Pferd im arischen Altertum.[1] An diesem „Werk jahrelangen liebevollen Fleißes" (S. IX) — daß es das in Wahrheit ist, wird jeder Leser lebendig empfinden — darf sich erfreuen auch wer über viele der darin behandelten Fragen anders denken mag, oder wer zweifelhaft bleiben mag, wenn der Idealismus des Verfassers Forschungen dieser Art die Kraft beilegen möchte, „das moderne Leben sittlicher und vernünftiger zu gestalten" (S. IX). Die Darlegungen v. N.s über das Pferd in Leben, Glauben, Kultus umfassen die ganze indoeuropäische Welt, ja sie überschreiten deren Grenzen oft weit. Im Vordergrunde stehen die indischen Materialien; daß man unter ihnen manches vermißt (so, wenn ich nicht irre, die Benutzung von Hopkins, The social and military position of the Ruling Caste in Ancient India), ist bei dem großen Umfang des ganzen Gebietes nur natürlich. Über die vedischen

[1] Julius v. Negelein, *Das Pferd im arischen Altertum* (Teutonia, Arbeiten zur german. Philologie, hrsg. von W. Uhl; 2. Heft). Königsberg i. P. 1903.

Gottheiten, die der Roßgestalt mehr oder minder nahe stehen, und gelegentlich auch über andere, begegnen wir Auffassungen, die uns einstweilen befremden und den zu erhoffenden näheren Erörterungen gespannt entgegensehen lassen: so sind nach v. N. die Aśvin „das Symbol des durch die kosmologische Auffassung des Brahmanismus versöhnten Dualismus von Tag und Nacht zum Monismus des aus diesen beiden Zeiten zusammengesetzten 24-Stundentages“ (S. 45, vgl. 119). Varuṇa ist ein alter Wassergott, der sich mit Mitra vereinigte und „durch seine so gewonnene Funktion der Zeiteinteilung zum König der Götter in dem brahmanischen Staate wurde, für den ja das Einteilen, Schematisieren das A und O seines Bestehens war“ (S. 113. 115). Über Dadhyañc und das Problem des oben (S. 212 ff.) von uns in Anknüpfung an Henry besprochenen Dadhikrāvan geht der Verfasser (S. 49) sehr kurz fort. Das Hauptgewicht der ganzen Untersuchung fällt auf das Roßopfer (*aśvamedha*).[1] Der Verfasser stellt, teilweise mit nicht geringem Scharfsinn, eine an Wandlungen reiche Geschichte dieses Opfers auf. Gewiß mit Recht schreibt er das Roßopfer schon dem indoeuropäischen Altertum zu; er formuliert dessen ursprüngliche Idee dahin, „daß man der als Pferd gedachten Sonne ein gleichartiges Tier zur Verherrlichung ihres Zeiten-setzenden Kreislaufes opferte“.[2] In Indien selbst gilt das Roßopfer zuerst Indra. „Wie der Götterkönig Indra, mit seinem Rosse eine Einheit bildend, die Asuras erschlägt, so erschlägt der irdische Herrscher, sich mystisch mit dem Opferroß und seiner Zauberkraft vereinigend und begabend, die irdischen Gegner. Wie Indras als des Blitzgottes Roß als Donnerkeil herniederstürzt und den Vṛtra erschlägt, so tötet

[1] Beiläufig sei die Ansicht ausgesprochen, daß neben diesem auch das Vājapeya-Opfer, bei dem Rosse eine hervortretende Rolle spielen, eingehende Beachtung verdient hätte.

[2] So Ztschr. f. Ethnologie 1901 S. 63, in einem Aufsatz des Verfassers, der zur Ergänzung seines Buches herangezogen werden darf.

das mit dem Donnerroß durch das Opfer identifizierte irdische, im Opfer fallende Tier den irdischen Vṛtra“ (S. 97, vgl. 115). Eine Periode soll folgen, in welcher Varuṇa der Gott des Roßopfers ist; zuletzt rückt in diese Stellung Prajāpati ein, „der das Roßopfer zugleich mit vielen anderen Rechten des alten Varuṇa adoptierte“ (S. 115): unter seiner Herrschaft wird das Roßopfer „zum Allopfer und zu einer der zahlreichen Ritualhandlungen des Brahmanentums“ (S. 116). Ich kann nur diese wenigen Hauptsätze aus der großen Fülle der Darlegungen v. N.s herausheben. Wenn ich nicht verschweigen darf, daß nach meiner Überzeugung der Verfasser oft die Tragkraft der Grundlagen, auf denen wichtigste unter seinen Behauptungen sich aufbauen, überschätzt — in der Anmerkung gebe ich ein Beispiel[1] —, so wird sein Buch doch für den Fortschritt der Untersuchungen über das altindische

[1] v. N. findet ein Abbild von Indras Vṛtrasieg in der Zeremonie der Tötung des Hundes. Ehe man das Opferroß ein Jahr lang umherschweifen läßt, „wird es an einem stehenden Gewässer besprengt. Ein Mensch von niederer Herkunft ... nach einigen ein Hurer, nimmt einen ‘vieräugigen’ (über den Augen gefleckten) Hund, tötet ihn mit einem Knüppel aus Sidhrakaholz und läßt ihn auf einer Matte unter dem Pferde durchschwimmen: ‘Wer den Renner töten will’, läßt man den Opferer sagen, ‘den bedrängt Varuṇa. Fort mit dem Menschen, fort mit dem Hund’“ (so Hillebrandt, *Ritualliteratur* S. 150). Ist es nicht klar, daß hier durch eine Zauberhandlung dem Pferde Schutz gegen die es gefährdenden Wesen, wie Hunde oder Menschen (es wird an die Gefahren des ein Jahr lang dauernden Herumlaufens gedacht sein), geschaffen werden soll? Eine weitere, die „Vieräugigkeit“ des Hundes betreffende Vermutung s. in meiner *Religion des Veda* S. 474 A. 4. Man wird es ablehnen, aus dieser Nebenzeremonie, die an einer bestimmten Stelle des ganzen Opfers einen bestimmten Zweck verfolgt, auf den Sinn des Gesamtritus zu schließen. Und weiter wird man nicht übersehen, daß die Beziehung jener Zeremonie auf den Vorstellungskreis des Vṛtrakampfes doch eine mehr als unsichere ist. Es ist wahr, die Brāhmaṇatexte bezeichnen in ihrer Besprechung des betreffenden Herganges das Roß als einen *vajra*. Wer aber, der mit der Redeweise der Yajurveda-Literatur vertraut ist, wird daraus oder auch aus Äußerungen, wie sie *Taittirīya Saṃhitā* VII 4, 15 — vgl. *Āpastamba Śraut.* XX 3, 14. 15 — zu lesen sind, viel schließen wollen?

Opfer und über das Opfer überhaupt nicht vergebens geschrieben sein.

Hier erwähne ich noch eine kürzere Untersuchung v. Negeleins[1], in welcher dieser, unter Heranziehung der ethnologischen Parallelen, den im Veda wie in der nachvedischen Literatur bezeugten Glauben erörtert, daß der Mann, die Frau befruchtend, in ihr selbst zum Embryo und aus ihr heraus von neuem geboren wird: ein Beitrag zur Herstellung der Vorstellungskreise, die bei der Herausbildung der klassischen Form des indischen Seelenwanderungsglaubens mit im Spiele gewesen sind. Weiter berichte ich von einem kleinen Aufsatz desselben Verfassers[2], einen bekannten Zug in der Erzählung des *Ś*atapatha Brāhma*ṇa* (I 4, 1) von der Wanderung Agnis nach Osten betreffend: das östliche Land war früher schlechtes, zerfließendes Land, bis Brahmanen es durch Opfer genießbar gemacht haben (vgl. meinen „Buddha"[4] S. 11). v. N. will hier eine Hindeutung auf konkret-materielle Wirkung von Brandopfern sehen: die Säuberung der Opferplätze, die düngende Kraft der Asche schuf gutes Land. Ich kann mich nicht überzeugt bekennen und meine, daß vielmehr an mystisch-zauberische Wirkung der Opfer zu denken ist — an jene Wirkungsweise etwa, vermöge deren nach einem Vers des *Ṛ*gveda „durch Opfer Atharvan als der erste die Pfade ausbreitete". —

Vom Veda leiten in der Richtung auf die religionsgeschichtlichen Gegenden des Buddhismus die Spekulationen vom *Ā*tman-Brahma, dem all-einen Wesen. Garbe verficht in einem schon früher erschienenen, jetzt in erweiterter Gestalt neu veröffentlichten Aufsatz[3] die Ansicht, daß diese Spekulationen nicht aus den Kreisen der Brahmanenkaste hervor-

---

[1] Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung: Arch. f. Rel.-Wiss. VI S. 320 ff.

[2] Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 99 ff.

[3] *Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?* In der unten (S. 231) zu besprechenden Aufsatzsammlung.

gegangen sind. „Der Kriegerkaste gebührt der Ruhm, in richtiger Erkenntnis des gedankenlosen Opferwesens und seiner albernen Symbolik, durch Erschließung einer neuen Ideenwelt den großen Umschwung in dem geistigen Leben Altindiens bewirkt zu haben." Unzweifelhaft darf man den über die Kreise des Brahmanenstandes hinausdringenden Zug der Universalität, der jenen Gedankenentwickelungen von Haus aus beiwohnt, nicht verkennen. Aber auch jetzt kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein richtiger Gedanke von G. doch zu stark betont worden ist. Eine Bemerkung in meinem „Buddha"[4] S. 71 scheint mir auch jetzt zutreffend: „Schon der Name, den man dem Allwesen gibt, Brahma, deutet darauf hin, welcher der beiden Stände hier die Leitung hat."

Bei der Besprechung der dem Buddhismus gewidmeten Arbeiten erwähne ich — neben der eben zitierten Neuauflage meines eigenen Buches[1] — das kleine, aber inhaltreiche Werk von Hardy[2], über das ich, ebenso wie über die Schrift von M. Schreiber[3], an anderem Orte[4] referiert habe. — J. S. Speyer[5] veröffentlicht einen von ihm auf dem Hamburger Orientalistenkongreß gehaltenen Vortrag. Er sammelt in dankenswertester Weise die Materialien über das Auftreten des Bodhisattva (künftigen Buddha) in Elefantengestalt und beschäftigt sich insonderheit mit seiner Erscheinung als sechszähniger Elefant. Diese führt er, geistreich und doch für mich nicht überzeugend, auf den Doppelsinn des Pāliwortes *chaddanto* zurück, für das außer „sechszähnig" sich auch die Bedeutung

---

[1] H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* 4. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1903.

[2] E. Hardy, *Buddha* (Sammlung Göschen). Leipzig 1903.

[3] *Buddha und die Frauen.* Tübingen u. Leipzig 1903.

[4] Deutsche Literaturzeitung 1903 Sp. 2676; 1904 Sp. 25.

[5] *Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen.* ZDMG LVII S. 305 ff.

annehmen läßt: „der die sechs (Sinnesorgane) bezähmt hat“. — J. Huizinga legt in einem Vortrag[1] Betrachtungen über den Buddhismus vor, die sich nach verschiedenen Seiten hin erstrecken, und in denen jene Feinsinnigkeit des Verfassers, von der seine Arbeit über die komische Person (Vidūsaka) des indischen Dramas Zeugnis ablegt, uns von neuem entgegentritt. Die tief eindringenden Betrachtungen über Wesen und Motive der Anziehung, die der Buddhismus auf den modernen Geist übt (S. 6 ff.), seien hier hervorgehoben, weiter die Erörterung über die Stellung buddhistischer Redeweise und Redekunst in der Entwickelungsgeschichte menschlicher Rede (S. 25 ff.) und der treffende Satz, in dem auf eine wichtigste Seite am Studium der buddhistischen und überhaupt der altindischen Geistesgeschichte hingedeutet wird: „dat de banden, die den verstandelijk hoog-ontwikkelden denker nog aan zijn geestelijke voorvaders uit het wildentijdperk binden, in Indië inniger zijn, en duidelijker blijken, dan elders“ (S. 19). — Ich weise hier noch auf Garbes Neuveröffentlichung seines Aufsatzes über den Milindapañha[2] hin — jenen merkwürdigen Pālidialog über buddhistische Dogmatik, der den Namen des griechischen Diadochenfürsten Menandros trägt. — Ferner erwähne ich den geistvollen Aufsatz von Mrs. C. A. F. Rhys Davids über die buddhistische Lehre von der Seele[3], der an die Untersuchungen von de la Vallée Poussin (Journ. Asiatique, Sept. Okt. 1902) anknüpft. Buddha erscheint hier — ich glaube nicht ohne Übertreibung eines einseitigen Gesichtspunktes — als ein großer Pionier, der den Glauben an Götter und Priester unterminierte „by resolving him (die Person) into a number of impermanent elements and activities“. Die Unklarheiten der buddhistischen

---

[1] *Over studie en waardeering van het Buddhisme.* Haarlem 1903.

[2] *Der Milindapañha,* ein kulturhistorischer Roman aus Altindien. In der unten (S. 231) besprochenen Aufsatzsammlung.

[3] *The Soul-Theory in Buddhism,* Journ. of the R. Asiatic Society 1903 S. 587 ff.

Seelenlehre, die Widersprüche zwischen dem populären Glauben und der strengen Theorie (mein „Buddha“[4] S. 299) werden m. E. von der Verfasserin etwas leicht genommen. Ist eine Geschichte wie die von Māra dem Bösen, der das „Erkennen“ eines gestorbenen Heiligen zu erhaschen sucht („Buddha“[4] S. 309), wirklich „almost humorous“ zu verstehen? Ich glaube, daß man mit der Annahme von Humor in den buddhistischen Sūtras überaus vorsichtig sein sollte. — Schließlich verdient auch hier ein Werk genannt zu werden, das uns — in jetzt noch nicht zu übersehender Ausdehnung — Aufschlüsse über Erscheinungsformen des Buddhismus in Aussicht stellt, die, nach Zentralasien verpflanzt, doch durchaus Anspruch darauf haben, dem indischen Buddhismus zugerechnet zu werden. Ich spreche von M. Aurel Steins Darstellung seiner an glänzenden Erfolgen so reichen Ausgrabungstätigkeit in der Wüste um Khotan[1], über deren Ergebnisse natürlich für jetzt, in Erwartung der eingehenden wissenschaftlichen Durcharbeitung, nur ein vorläufiger Bericht gegeben werden konnte.

Neben der buddhistischen Religion steht ihre Zwillingsschwester, die der Jainas. Über ein aus dem Ende des zehnten Jahrhunderts n. Chr. stammendes Handbuch der Jainalehre (genauer der Digambara-Sekte der Jainas) berichtet J. Hertel[2], der gemeinsam mit R. Schmidt eine Ausgabe dieses Textes vorbereitet. A. Guérinot[3] stellt nach dem kanonischen Texte Uttarajjhayaṇa und einem jüngeren Textchen die Klassifikation der lebenden Wesen nach der Jainalehre dar: nicht viel mehr als kahle Aufzählungen, in die den Strom geschichtlicher Ent-

---

[1] M. A. Stein, *Sand-buried ruins of Khotan.* London 1903. Ausführlich habe ich über dies Werk in der Deutsch. Rundschau, Dezember 1903, berichtet.

[2] *Über Amitagatis Subhāsitasaṃdoha*, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 105 ff.

[3] *La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaïna*, Revue de l'hist. des religions XLVII S. 34 ff.

wickelung des religiösen Denkens und naturwissenschaftlichen Wissens hineinzuleiten der Verfasser nicht versucht hat.

Unter den Arbeiten, die sich mit der Religion des Hinduismus beschäftigen, sei Griersons schöner Aufsatz über den Reformator und Dichter Tulasī Dāsa (16. und Anfang des 17. Jhd. n. Chr.)[1], sodann die Sammlung von Garbes Aufsätzen erwähnt, die größtenteils schon früher in Zeitschriften veröffentlicht, jetzt in neuer Durcharbeitung gesammelt herausgegeben sind.[2] Einzelne von ihnen, den Veda oder den Buddhismus betreffend, sind uns schon begegnet.[3] Die meisten haben es mit Erscheinungen zu tun, die dem Gebiet des Hinduismus angehören: so die über die Witwenverbrennung, die Thugs, den Scheintod indischer Fakirs und die selbstverständlich großenteils auf Religiöses bezügliche Skizze „Leben der Hindus". Sorgfältige Benutzung der Literatur empfängt durch Selbstgesehenes die erfreulichste Belebung und Ergänzung. Überall empfindet der Leser das Bestreben, auch auf Kosten des poetischen Reizes die wahre Wirklichkeit zu erfassen, wie sie sich dem gegen Eigenschaften und Eigenheiten der Hinduvolksseele überwiegend kühl gestimmten Beobachter darstellt.

---

[1] G. A. Grierson, *Tulasī Dāsa, poet and religious reformer.* Journ. of the R. Asiatic Society 1903 S. 447 ff.

[2] R. Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte.* Berlin (Paetel) 1903.

[3] Ich kann es mir nicht versagen, hier einen ausgezeichneten, die Grenzen unseres Berichtes freilich überschreitenden dieser Aufsätze wenigstens zu nennen: *Die sechs Systeme indischer Philosophie.*

3 Religionen der Naturvölker (1902/03)

Von **K. Th. Preuß** in Berlin

I Allgemeines

Wenn je Tylors große Theorie des Animismus — die Lehre von Seelen, die nach dem Tode des Menschen fortleben, und von Geistern aller Art — den Boden für die Erklärung aller der Religion angehörigen Mächte gebildet hat, so sind jedenfalls seit einigen Jahren Tatsachen beigebracht worden, die man keinen Anlaß hatte damit in Verbindung zu setzen. So fand Marett[1] mit Recht, daß es z. B. nicht angehe, manchen als wirkungsmächtig aufgefaßten Naturerscheinungen, wie Winden, Felsen, Meteorsteinen, dem Blute u. dgl. m. stets einen sie beseelenden Geist unterzuschieben. Er schlug den Ausdruck *animatism* dafür vor.

Besonders umfassend und glücklich behandelt dasselbe Thema der kurze Aufsatz von J. N. B. Hewitt, Orenda and a Definition of Religion.[2] Ein einziges Volk, der Indianerstamm der Irokesen, liefert das Material dazu, und doch — welches Licht verbreitet es über die dunkle Frage, so daß jeder seine eigenen religiösen Beobachtungen durch diese klaren Anschauungen der Irokesen verständlicher findet. *Orenda* bedeutet in der Irokesensprache die Fähigkeit, auf mystische Weise Wirkungen zu erzielen. Das Wort hat mit den Bezeichnungen für Seele, Atem, Geist, Leben usw. oder Muskelkraft, Macht im allgemeinen, Stärke u. dgl. m. nicht das

---

[1] *Pre-animistic Religion.* Folk-Lore XI 1900 S. 162 ff.

[2] American Anthropologist 1902 S. 33—46.

Geringste zu tun. Alles in der umgebenden Natur, dem man einen Erfolg zuschreibt, besitzt *orenda*, seien es Felsen, Bäume, das Wasser, der Himmel, die Dunkelheit usw. oder Tiere und Menschen. Wenn Sturmwolken aufziehen, so heißt es „sie setzen ihr *orenda* in Tätigkeit". Das Zirpen der Heuschrecke am Morgen veranlaßt nach dem Glauben der Indianer die Hitze des Tages, d. h. das Tier hat sein *orenda* ausgeübt. Es wird deshalb *the corn-ripener* genannt. Ist der Jäger glücklich, so hat er das *orenda* seiner Jagdbeute überwunden. Im umgekehrten Fall hat das Wild des Jägers *orenda* vernichtet. Wer einen anderen behext, hat sein *orenda* gegen ihn angewendet, und ein großer Medizinmann ist der, dessen *orenda* groß ist. Wenn jemandes *orenda* zur Erreichung eines Zweckes nicht stark genug erscheint, nimmt er durch Opfergaben, Gebete, Zeremonien usw. ein ihm wirkungsmächtig scheinendes *orenda* in Anspruch. Deshalb definiert Hewitt Religion „als ein System von Worten, Handlungen oder Kunstgriffen oder eine Verbindung davon, angewendet zur Erlangung von Vorteilen oder zur Abwendung von Übeln durch den Gebrauch, die Ausübung oder die Gunst des *orenda* eines oder mehrerer anderer Körper". Dadurch wird die Trennung von Zauberei und Religion, wie sie z. B. noch Frazer und Andrew Lang aufrechterhalten, mit Recht beseitigt. Wir können übrigens den Ausdruck orenda, den der Verfasser einführen will, weil magic eine Handlung, nicht eine Kraft ausdrückt, sehr wohl durch „Zauberkraft" wiedergeben.

Geschichte? oder Weltauffassung? — Das ist die Frage in der Erklärung von Mythen. Washington Mathews, der Erforscher des „Navaho Night Chant", wählt in seiner Arbeit Myths of Gestation and Parturition[1] den letzteren Weg, um einen besonders in Amerika und auf den Südseeinseln ver-

[1] American Anthropologist 1902 S. 735—742.

breiteten Mythus von der Herkunft des Menschen aus der Erde zu deuten. Es heißt darin, die Menschen seien vermittelst eines Baumes, eines Weinstockes oder Rohres durch ein Loch aus der Unterwelt emporgestiegen, und gewöhnlich ist eine Flut mit diesem Vorgange verbunden. Der Verfasser will darunter die Geburt der Menschen von seiten der Erdmutter, den Nabelstrang und das Fruchtwasser verstehen, hält aber für die Südsee auch eine Wandersage in der Richtung des vorherrschenden Windes — d. h. von Westen, dem Totenreiche, nach Osten — als Erklärung für möglich.[1] Diesen „Baum des Auftauchens" vergleicht er dem Baum Yggdrasill der nordischen Mythologie. Jedenfalls ist die Meinung des Verfassers keineswegs bewiesen, zumal genaue Untersuchungen für jeden einzelnen Fall unterlassen sind. Außerdem pflegt das Hervorkommen der Menschen aus der Erde an sich meist auf die Unterwelt, den Ort der Vorfahren und zugleich die Urheimat zurückzugehen. Denn wo sich die Vorfahren jetzt aufhalten, von da müssen sie ursprünglich auch hergekommen sein. Heißt doch das mexikanische Totenreich im Verfolg dieses Gedankens zugleich tlacapillachialoya, „Ort, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden".[2] Auch die Mexikaner kamen aus der Erde, aus Chicomoztoc, dem Ort der sieben Höhlen.

Für die Religionswissenschaft sind neben den Fachschriften solche Arbeiten von hoher Bedeutung, in die religiöse Fragen hineinspielen, ohne die nötige Beachtung zu finden. Dann hat man nämlich oft Gelegenheit, auf anderem Boden Dinge erklärt zu finden, für die man selbst vornehmlich die religiöse Seite zugrunde zu legen geneigt ist. Dahin gehört das letzte Werk des verstorbenen Heinrich Schurtz, Altersklassen und

---

[1] Vgl. die historischen Erklärungen dieses Mythus bei Horatio Hale, *Above and Below*, Journal Amer. Folklore III, S. 177—190.

[2] Vgl. die nähere Ausführung bei Preuß, *Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion*, Mittl. Anthrop. Ges. Wien 1903. S. 148 ff.

Männerbünde.[1] Hier ist zum erstenmal der für das Verständnis der menschlichen Gesellschaftsformen so überaus wichtige Faktor der freiwilligen Gesellschaftsverbände gegenüber der Blutsverwandtschaft über die ganze Erde hin untersucht. Am häufigsten kommen die natürlichen Altersklassen der Knaben, Junggesellen und Verheirateten vor, denen die entsprechenden Frauenklassen an Wichtigkeit bedeutend nachstehen. Weshalb, — wird fast ausschließlich aus psychologischen Gründen, namentlich aus dem Geselligkeitstriebe, der bei den Frauen nicht so stark entwickelt sei, zu erweisen gesucht. Unter diesen drei Klassen ist wiederum der Verband der Junggesellen am bedeutsamsten, die ihr gemeinsames Wohnhaus zum Essen und Schlafen haben, die Jäger und Krieger des Stammes sind und den Mittelpunkt für die Männer überhaupt bilden. Es ist nun jedem Ethnologen bekannt, wie verbreitet religiöse Pubertätsweihen, besonders der Knaben, sind, und daß die Stammeskulte gewöhnlich von Genossenschaften der Männer, selten von Frauen und Männern, fast nie von Frauen allein ausgeführt werden. Alle diese für die Religion der Primitiven so wichtigen Vorgänge knüpft der Verfasser an die lediglich aus gesellschaftlichen Gründen bestehenden Verbände an, von deren unendlicher Variation hier nur ein Schema herausgeholt worden ist. Demnach habe nicht der Kult irgendeine Vereinigung geschaffen, sondern sich nur an schon Bestehendes angeschlossen. Die Insassen des Männerhauses seien als Krieger öfter als die übrigen Stammesgenossen genötigt, sich mit Toten der eigenen oder fremden Stämme abzugeben und einen Totenkult zu entwickeln. Dort würden die Schädel der Genossen oder erschlagener Feinde aufbewahrt, Ahnenbilder aufgestellt, Masken und Musikinstrumente für religiöse Zeremonien untergebracht, und vielfach entstünden aus solchen Häusern Tempel. Geheimbünde mit

[1] *Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin 1902, IX und 458 Seiten 8°.

profanen Zwecken erwüchsen nach dem Muster solcher Junggesellenverbände aus denselben sozialen Trieben unter dem Deckmantel religiöser Kulte usw.

Wenn nun auch der Religionsforscher alle Ursache hat, die soziale Grundlage religiöser Erscheinungen nicht zu vernachlässigen, um den richtigen Gesichtswinkel für die Beurteilung zu finden, so hat anderseits natürlich auch der Verfasser auf seinem konsequent gewahrten sozialen Standpunkt die religiösen Einflüsse nicht mit richtigem Maße gemessen. So hat er z. B. die Anschauung: wie alle Sitten durch die Zeit eine religiöse Heiligkeit erlangten, so habe auch die mit den Einrichtungen des Junggesellenhauses meist verbundene „freie Liebe" eine gewisse Heiligkeit erlangt und Sitten wie die heilige Prostitution der Priesterinnen in Tempeln und Ähnliches hervorgebracht (S. 198 f.). Da der Verfasser mit Fruchtbarkeitskulten und mit der richtigen Auffassung der dabei angewendeten Zauberzeremonien wenig bekannt ist, so ist es nicht wunderbar, daß er soziale und religiöse Sitten nicht auseinanderzuhalten vermag.[1] Besonderen Widerspruch muß die psychologische Grundlage für die Männerbünde erfahren, nämlich die Konstruktion, daß das weibliche Geschlecht nicht so gesellig veranlagt sei wie das männliche. Verfasser berücksichtigt dabei weder den Umstand, daß die Männer ganz anders zu gemeinsamem Handeln genötigt sind wie die Frauen, noch ist ihm gegenwärtig geworden, inwiefern gerade Männer eher als Frauen zu gemeinsamen religiösen Kulten veranlaßt werden.[2] Ebenso kann sich der Verfasser nicht von der Idee freimachen, daß die religiösen Seiten

[1] Vgl. einige die Frage beleuchtenden Tatsachen in meinem Aufsatze: *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie N. F. Bd. I. S. 151 ff.

[2] Da hier zur Erklärung längere Auseinandersetzungen nötig sein würden, muß ich auf meinen im ersten Quartal 1904 im Globus erscheinenden Aufsatz: *Die Ausdrucksmittel des Kultus: Tanz, Musik, Drama. Studien über die Urreligion* verweisen.

der Junggesellenverbände und Geheimbünde, ihre Maskeraden und der ganze Geisterspuk zwar organisch entstanden, aber von vornherein besonders als Schreckmittel für Frauen und andere ausgebildet seien. Es ist eben, wie gesagt, ein sozial- und kein religionswissenschaftliches Werk, das man trotz teilweiser Benutzung sekundärer Quellen und trotzdem die berührten Verhältnisse bei vielen Völkern noch völlig dunkel sind, schätzen muß, weil es, als Ganzes betrachtet, die ersten Wege in unbekanntem Lande bahnt.

II Nordamerika

Allgemeines. Stewart Culin, dessen Spezialgebiet die Spiele besonders der Amerikaner und Asiaten sind, knüpft in einer neuen Arbeit American Indian Games[1] den Ursprung aller von Erwachsenen betriebenen Spiele in Nordamerika an religiöse Zeremonien während bestimmter Jahreszeiten an.[2] Sie seien häufig bloßes Mittel zur Belustigung geworden, kämen aber auch noch in ihrer ursprünglichen Zweckbestimmung oder unter eigentümlichen, ihren Ursprung verratenden Umständen vor und könnten nur aus den religiösen Riten verstanden werden. Diese Auffassung, obwohl im einzelnen nicht beweisbar, muß man doch als berechtigt anerkennen.[3] Ein Teil der Spiele (Würfel in weiterem Sinne) verfolgt den Zweck der Vorhersagung. Weit verbreitet ist ferner z. B. das *hoop-and pole game*, wo nach Auffassung einiger Stämme ein Pfeil oder Speer, als männliches Prinzip, einen Ring, das Symbol des Weiblichen, zu treffen hat. Der Zauberzweck ist die

[1] American Anthropologist 1903 S. 58—64.

[2] Vgl. auch Culin, *Chess and Playing-cards*, Report of the U. S. National Museum S. 665—942, Washington 1898.

[3] Vgl. zur religiösen Bedeutung dieser Spiele die kürzlich erschienenen Arbeiten von Louis L. Meeker, *Ogalala Games*, Bulletin of the Free Museum of Science and Art, Philadelphia III, 1 (1901) S. 23—46; III, 4 (1902) S. 251—253.

Fruchtbarkeit der Erde oder der Reichtum an Tieren der Jagd und des Fischfanges. Spielgeräte und ihre Derivata lassen sich z. B. auch auf den Altären der Hopi (Arizona) und an den Masken verschiedener Stämme nachweisen. Der Verfasser unterscheidet Zufalls- und Geschicklichkeitsspiele.

Der „Jesup North Pacific Expedition" des American Museum of Natural History in New York, die seit 1897 in zahlreichen Einzelunternehmungen die ethnographischen Beziehungen zwischen der Nordwestküste Amerikas und dem nordöstlichen Asien untersucht, verdanken wir größtenteils die interessante Arbeit von Waldemar Bogoras, The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America.[1] Es handelt sich um den Vergleich des Inhaltes von Erzählungen und Mythen der Tschuktschen, Yukagiren, Kamtschadalen, Korjäken usw. mit den amerikanischen Eskimo und den Indianern. Das zahlenmäßig festgestellte Ergebnis ist, daß die Tschuktschen in gleicher Weise mit den ihnen benachbarten Eskimo, mit denen sie auch in religiöser Beziehung manches gemeinsam haben, wie mit den ferner wohnenden Indianern verwandt sind, die anderen asiatischen Stämme dagegen größere Ähnlichkeit mit den Indianern wie mit den Eskimo aufweisen. Es muß also eine Zeit gegeben haben, wo die Indianer noch nicht wie heute durch die Eskimo von den Asiaten getrennt waren.

Indianer der Nordwestküste. Unter den im Berichtsjahre erschienenen Mythensammlungen[2] ist für die Religionswissenschaft von besonderer Wichtigkeit das Werk von Boas und Hunt, Kwakiutl Texts.[3] Es lehrt uns nämlich die Geister, mythischen Land- und Seetiere und phantastischen

[1] American Anthropologist 1902 S. 577—683.

[2] Livingston Farrand, *Traditions of the Quinault Indians*, Memoirs of the Amer. Mus. of Nat. Hist. IV, 3. 1902 S. 77—132. Franz Boas, *Tsimshian Texts*, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 27, 244 Seiten, Text und Übersetzung.

[3] Memoirs Amer. Mus. V, 2, 1902 S. 1—402, Text und Übersetzung.

Ungeheuer kennen, mit denen die Vorfahren der einzelnen Clans allerhand Abenteuer gehabt haben, von denen sie Masken und Tänze und Zauberkräfte erhielten, und die noch heute die Patrone der Wintertanz-Genossenschaften sind.[1] Noch heute erscheinen diese Gestalten den einsam unter Fasten und Waschungen sich vorbereitenden Jünglingen und verleihen ihnen ihre Gaben. Der Dämon nimmt ihn in Besitz, und angeblich[2] besteht der ganze Zweck der Winterzeremonien darin, den Jüngling durch die Tänze aus seiner Einsamkeit herbeizulocken und ihn dann von dem Geist zu befreien und ihn zu beruhigen. Anderseits heißt es, zur Winterszeit weilten die Geister unter den Indianern und würden in ihren Tänzen dargestellt.[3] Diese beiden Angaben sind offenbar dahin zu vereinigen, daß die erste dämonische Besessenheit bei der Aufnahme in die Genossenschaft zu stark ist, um ohne Gefahr längere Zeit dauern zu können. Sie muß daher auf den etwas ruhigeren Zustand der übrigen Mitglieder herabgestimmt werden. Wie dem auch sei, jedenfalls beziehen sich diese Legenden wie kaum bei irgendeinem anderen Volk auf den Kultus und zeigen besonders, daß die von den Dämonen erlangten Fähigkeiten auch auf die Gewinnung von irdischen Gütern zielen, was aus den bisherigen Angaben nicht so klar hervorging. Durch diese Erkenntnis aber tritt der Zweck der Wintertänze in neue Beleuchtung.

Einzig dastehend ist die Zauberzeremonie einer Reise in die Unterwelt, die George A. Dorsey nach seinen Beobachtungen und Erkundungen in dem Aufsatze The Dwamish Indian Spirit Boat and its Use[4] beschreibt. Sie wird unternommen, um die Seele eines Schwerkranken aus der Unterwelt, dem Aufenthalt der Toten, zurückzuholen, aber nur im Winter, denn im Sommer schweift die Seele auf der Erde umher

[1] Vgl. Boas, *The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Report of the U. S. Nat. Mus. S. 311—737, Washington 1897. [2] a. a. O. S. 431. [3] a. a. O. S. 418.

[4] Bulletin of the Free Museum of Science and Art III S. 227—238 (1902).

und wird durch andere Praktiken, besonders durch Singen zurückgebracht, während sie in den Wintermonaten zu der dann besonders schönen unterirdischen Wohnung geht. Sechs eigentümlich geformte bemalte Bretter werden in zwei Reihen aufrecht in die Erde gesteckt, in dem rechteckigen Zwischenraum von etwa 3 zu 7 m Größe, d. h. in dem „Boot" nehmen 4 mit langen Stangen versehene Schamanen Platz, die sie unter Gesang von Sonnenuntergang bis zum Morgen zur scheinbaren Fortbewegung des „Bootes" benutzen. In der Unterwelt angelangt, bemühen sie sich in $1\frac{1}{2}$tägigem Tanze, die Seele zu befreien, wobei ihnen mehrere kleine mitgenommene anthropomorphe Dämonen aus Holz helfen, und treffen am Ende des vierten Tages mit ihr in der Heimat ein, um sie dem Körper des Kranken sofort einzuverleiben.

Kalifornische Stämme. Aus dem scheinbar unzusammenhängenden Gewirr von Mythen, die Roland B. Dixon bei den Maidu gesammelt und unter dem Titel Maidu Myths[1] veröffentlicht hat, ist es ihm gelungen, eine fortlaufende Erzählung der Welt- und Menschenschöpfung aufzubauen: System and Sequence in Maidu Mythology.[2] Wie bei den benachbarten Stämmen spielt der Coyote als böses, menschenfeindliches Prinzip eine Rolle, indem er die Absichten Kodoyanpes, des Erdschöpfers, den Menschen ein ewiges, müheloses Leben oder wenigstens einen Jugendbrunnen zu geben, zunichte macht. Gleich anfangs macht er die Erde, die Kodoyanpe aus einem auf dem Wasser schwimmenden Gegenstand geschaffen hat, indem er ihn durch Seile nach allen Richtungen auseinanderzog, durch seinen Gesang gebirgig und unwegsam. Selbst aus der großen Flut, die der Erdschöpfer um seinetwillen sendet, rettet er sich in das für die anderen bereitete Kanu. Kleine Menschenfigürchen, je ein Pärchen, werden an den verschiedensten Stellen der Erde gesät. Es sind so viele Paare wie Völker, einige

[1] Bull. Amer. Mus. Nat. Hist. XVII, 2 (1902) S. 33—118.
[2] Journ. Amer. Folkl. XVI (1903) S. 32—36.

dunkel, andere hell, allen gab Kodoyanpe im voraus Name und Vaterland. Nach vielen Jahren sollten aus den winzigen Saatkörnern erwachsene Menschen werden, die aus der Erde hervorkommen. Interessant ist, daß der östliche Stamm der Maidu alle Hauptvorgänge des Mythus im Westen, der westliche im eigenen Lande lokalisiert, so daß die einstige Trennung durch Wanderung nach Osten festgelegt ist.

Sioux-Stämme. Noch heute ist unter den Osagen in Oklahoma die alte Sitte lebendig, den Geist eines jeden Toten durch das Opfer des Skalps eines erschlagenen Feindes auf dem Grabe des Verstorbenen zu rächen, in dem Gedanken, daß der Tod nicht auf natürlichem Wege, sondern durch Zauberei eines Feindes eingetreten sei.[1] Heute wird statt des Skalps nur ein Hirsch erbeutet und enthauptet und etwas Menschenhaar auf dem Grabe niedergelegt. Dagegen scheinen die großen drei Tage dauernden Zeremonien, bis am vierten die Kriegsexpedition aufbricht, noch in vollem Umfang zu bestehen. Die viertägige Schlußfeier nach der Erlangung des Skalps wird nicht aufgeführt. George A. Dorsey hat diese Zeremonien als The Osage Mourning-War Ceremony[2] genau beschrieben. Obwohl im einzelnen nicht verständlich, stellen sich die Riten, hauptsächlich Musik, Gesang und Tanz in bestimmten Formationen und Richtungen umfassend, wahrscheinlich als ursprüngliche Zaubermittel zur Herbeiführung des Erfolges dar. Besondere Helfer sind die Vogelbälge, hauptsächlich von Habichten, die den „sacred bundles" entnommen und den ausziehenden Kriegern auf dem Rücken befestigt werden. Früher richtete man an sie Gebete.

Kädo-Stämme. Die Pani (früher in Nebraska, jetzt in Oklahoma) besaßen einen besonders ausgebildeten Glauben an

[1] Vgl. den Verfolg dieser Idee in meiner Arbeit: *Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika*, Bastianfestschrift 1896 S. 197 ff., besonders S. 204 ff.

[2] American Anthropologist 1902 S. 404—411.

den Einfluß der Sterne. Alice C. Fletcher hat die Grundzüge dieses Kultus von alten Leuten des Stammes gesammelt und berichtet darüber in zwei Aufsätzen: Star Cult among the Pawnee — a Preliminary Report[1] und Pawnee Star Lore.[2] Was wir bei den Indianern, besonders ausgeprägt z. B. bei den alten Mexikanern, verfolgen können, daß Gottheiten, gleichviel welchen Ursprungs, zu bestimmten Sternen in Beziehung treten, das hat der Religion der Pani seinen Stempel aufgedrückt und spiegelt sich sogar in ihrem sozialen Leben wider. Die Skidi-Bande der Pani hat als obersten Gott, von dem alle Macht ausgeht, Vater Tiráva. Er ist unsichtbar, unfühlbar, unhörbar. Die Untergötter sind in Sternen placiert. Sie treten zu den Menschen in nahen Verkehr, und einige von ihnen haben ihre Altäre in gewissen Dörfern. Diese Dörfer haben von den Altären ihre Namen, haben dieselbe Lage zueinander wie die entsprechenden Sterne am Himmel, und unter vier der Dörfer, die in zentraler Lage in den Ecken eines west-östlich und nordsüdlich gerichteten Rechtecks liegen, wechselt jährlich die Führerschaft. Kurz „The Skidi were organized by the stars", wie der indianische Gewährsmann meinte. Die religiösen Zeremonien, die mit dem ersten Donner im Frühling beginnen, finden in bestimmter Reihenfolge durch alle Dörfer statt. Nur zwei Dörfer, obwohl ebenfalls mit Sternen verbunden, haben ihre besonderen Zauberriten, weil ihre Altäre mehr zu „Tierformen" Beziehungen haben. Hier haben wir wohl noch den Rest des früheren Glaubens. Übrigens sind nur der nördliche Polarstern und der Morgenstern unter den Sternen der Dörfer festgestellt.

Von den sprachverwandten Wichita hat George A. Dorsey bemerkenswerte Ursprungsmythen unter dem Titel Wichita Tales[3] veröffentlicht, in denen insofern Anklänge an die Religion der Pani vorhanden sind, als alle Großtaten auf

[1] American Anthropologist 1902 S. 730—736.
[2] Journ. Amer. Folkl. 1903 S. 10—15.
[3] Journ. Amer. Folkl. 1902 S. 215—239.

Erden außer der Menschenschöpfung von zauberkräftigen Menschen ausgeführt werden, die ihre Macht vom „Man-Never-Known-on-Earth", „dem auf Erden Unbekannten" haben. Auch verwandeln sich einige in die Sonne, den Mond (? nämlich der erste Mensch „Darkneß") und in Sterne, deren Verehrung (z. B. des nördlichen Polarsterns) auch sonst in den Mythen erwähnt wird. Nun ist das Eigentümliche, daß nicht nur einige „mythische" Personen Zauberkraft besitzen, sondern alle Menschen. Wir haben hier die Anschauung, die nach Hewitt, wie wir eben gesehen haben, bei den Irokesen herrscht, und die ich bei allen Naturvölkern voraussetzen zu müssen glaube. Nur ist die Zauberkraft, die „der große Unbekannte" den früheren Menschen gegeben hat, hier besonders entwickelt. Da sie zu bösen Zwecken gebraucht wird, so entsteht die Anschauung, daß die Menschen ausgerottet werden müßten, und dazu finden sich auch zwei zaubermächtige Gestalten „Howling boy" und „Heard-crying-in-his-mother's-womb", die von „dem großen Unbekannten" dazu ausgerüstet sind. Zum Überfluß entsteht einige Zeit später, ohne daß ein Grund für die Vernichtung der Menschen angegeben wird, eine Sintflut, aus der sich einige Personen auf zwölf in den Boden gesteckten Rohren retten. Unmotivierterweise wird auch beim Verlaufen der Flut eine Taube mit einem Büschel Gras im Schnabel erwähnt. Ich nehme daher christlichen Einfluß an. Dahin gehört offenbar auch die Angabe, daß die Menschen mit dem Schöpfer vor der Sintflut hadern, er habe zwar alles geschaffen, zugleich aber auch Ungeheuer, um alles zu zerstören. Nachdem schließlich die Erzählung mehr in historische Zeiten übergegangen ist, wo die Menschen an sich nicht mehr so zaubermächtig sind, wird ausführlich die Art beschrieben, wie ein Mensch durch allerhand Kasteiungen zum Zweck der Aufnahme in eine „Tanzgenossenschaft" von einem Skelett starken Zauber erhält, — eine ausgezeichnete Stelle für die Beurteilung solcher sozialen und religiösen Vereinigungen!

Irokesen. Das große Werk von James Mooney, Myths of the Cherokee[1], das den Anfang einer umfassenden Monographie dieses Stammes bilden soll, möchte ich nur im Vorbeigehen berühren, da ich an anderer Stelle ausführlich darüber handele.[2] Es ist hier alles zusammengetragen, was sich von alten Leuten des schwer vom Schicksal hin und her geworfenen Stammes feststellen ließ. Sehr wichtig sind die Mythen, denen eine ausführliche, fast die Hälfte des Werkes einnehmende Geschichte der Tschiroki vorhergeht, u. a. für das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt. Tiere darf man z. B. nur töten, wenn man den Zauberspruch gegen ihre in der Sendung von Krankheit bestehende Rache weiß. Wir lernen nicht nur Erzählungen aus dem Tierreich kennen, sondern die Tiere selbst und manche sie betreffende Bräuche und Anschauungen. Ebenso ist es mit der Plant-lore. Erwähnt sei die heilige Zahl der sieben Maiskolben, was ganz dem Altmexikanischen entspricht, wo die Maisgöttin Chicomolotl „sieben Maiskolben" heißt. Die „Maisalte" bringt die sich ansetzenden Maiskolben ins Feld, wenn man allerhand Zeremonien vorgenommen hat. Nach der ersten Bearbeitung des Feldes klagt der Priester an den vier Ecken des Ackers. Ich darf wohl behaupten, daß diese Klage, wie in Europa, um den Tod des alten Winterdämons vorgenommen wird. Ein Mythus von der alten Selu „Maiskorn", die von ihren beiden Kindern enthauptet wird, und aus deren Blut der Mais entsteht, ist augenscheinlich aus einem früheren Kultusbrauch entstanden. In Altmexiko wurde nämlich die Maismutter in Gestalt einer älteren Frau im Herbst enthauptet. Ihr Blut strömte über den neuen jungen Vertreter der Göttin, der dann zum Hervorbringen der neuen Saat vom Sonnengott befruchtet wurde. Eigentlich aber hat der junge Dämon den alten umgebracht, was durch zeremonielle Kämpfe dargestellt wird.[3]

[1] 19th. Rep. Bureau of Ethnol. S. 1—576.

[2] Zentralblatt für Anthropologie 1904 (im Druck).

[3] Preuß, Archiv für Anthropologie N. F. I S. 139 ff. 146 ff.

Südliche Athabasken. Washington Matthews hat das von ihm während vieler Jahre gesammelte und studierte Material über eine sehr verwickelte religiöse Feier der Navaho veröffentlicht: The Night Chant, a Navaho Ceremony.[1] Wie alle Zeremonien der Navaho dauert das Fest neun Nächte und Teile von zehn Tagen, wird im Spätherbst oder zur Winterszeit gefeiert und dient in erster Linie dazu, Kranke zu heilen, und zwar findet es um eines Kranken willen, der alles bezahlt, statt. Doch werden in den begleitenden Gebeten die Götter zugleich um Glück, Regen, reiche Ernte und anderes angefleht. Nicht weniger als 16 verschiedene Gottheiten werden am vierten Tage in der Zeremonie „der Nachtwache der Götter" durch Masken, die auf den Boden gelegt sind, charakterisiert. Da ist z. B. der „Gott der Rede" oder „Führer der Götter", zugleich ein Maisgott; ein Gott der Morgendämmerung und des Ostens; einer des Abends und des Westens; ein Gott der Ernte, des Überflusses und des Nebels; ein Kriegsgott, Helfer im Unglück; eine Göttin der Jagd; ein Gott der Wettrennen usw. Sonst erscheinen nur ein paar Götter auf einmal, d. h. Menschen mit der Maske der Gottheiten. So wird z. B. am Abend des zweiten Festtages der Kranke auf streng vorgeschriebene Weise mit immergrünen Zweigen umhüllt, so daß er schließlich wie ein formloser Haufe aussieht, auf dem die Gesichtsmaske aus Antilopenfell (für die Männer) bez. aus gewebten Yucca-Blättern (für die Frauen) sich wie ein Lappen ausnimmt. Eine bestimmte mythische Gestalt ist bis jetzt unter diesem Bündel nicht entdeckt worden. Man hat daher angenommen — was freilich in dieser Abstraktheit wohl sicher nicht richtig ist —, die Kleidung symbolisiere die Banden der Krankheit. Nun fängt der Gesang an, und es erscheinen die beiden Brüder Kriegsgötter in der Medizin-Erdhütte in voller Tracht, umwandeln den Kranken in der Richtung des Sonnenumlaufs und

[1] Memoirs Amer. Mus. Nat. Hist. VI, 1902 XV und 332 S.

machen an jeder der vier Hauptrichtungen nach ihm hin eine abwärts gerichtete fegende Bewegung mit der rechten Hand, in der der eine ein großes Steinmesser, der andere einen kurzen Zylinder aus Pinienholz trägt. Dann schneidet der eine Gott, unterstützt vom anderen, in genau vorgeschriebener Weise dem Kranken die Kleidung vom Leibe. Auch schneidet er die einzelnen abgenommenen Windungen in Stücke. Mit einem Büschel der Sprossenfichte berühren nun die Götter die einzelnen Körperteile und massieren den Kranken an einigen Stellen heftig, worauf sie verschwinden. Ich gehe nicht ein auf alle die Arten der Krankenbehandlung, bei denen Götter assistieren, auf die Schwitzhäuser, die Beräucherungen, die Anwendung von Maismehl und aller möglichen anderen heiligen Dinge und Geräte. Erwähnt seien nur noch die schönen „dry paintings", die an Stelle der symbolischen Malereien, geschnitzten Götterbilder und anderen Darstellungen bei den übrigen Indianern treten. Ganze Mythen, Göttertänze u. dgl. m. werden durch diese dry-paintings — farbige Figuren meist auf sandigem Untergrund hergestellt durch Aufstreuen von schwarzen, roten, blauen, gelben und weißen Farbpulvern — in sauberster Ausführung aufgezeichnet und in enger Verbindung mit ihnen die Riten vollzogen. — Während des „Nachtgesanges" nimmt man auch Gelegenheit, Kinder in reiferen Jahren, Knaben und Mädchen, in die Geheimnisse einzuweihen, indem die Darsteller der Götter nach allerhand Zeremonien die Masken abnehmen und dadurch kund tun, daß Menschen unter den Masken verborgen sind. Wir haben hier den besten Beweis dafür, daß die in solche Maskeraden Eingeweihten durchaus nicht den Glauben an die Zeremonien zu verlieren brauchen, denn das Übernatürliche sitzt hier eben in der Maske, und die Träger sind nur dazu da, die Maske, d. h. die Gottheit die notwendigen Zauberhandlungen ausführen zu lassen. — Bemerkenswert ist auch, daß am neunten Tag, dem Hauptfesttag, zu dem viel Zuschauer zusammenströmen, um sich die Tänze und drama-

tischen Aufführungen anzusehen und sich zugleich durch allerhand Spiele, Pferderennen u. a. zu unterhalten, der Regengott Tónenĭli als Clown auftritt, ähnlich wie die dämonischen Clowns der Zuñi und Moki.[1] — Den Schluß des Werkes bilden die zugehörigen Gesänge in Urtext und Übersetzung und Mythen, die für das Verständnis einiger Zeremonien wichtig sind.

Pueblo-Stämme. Die Riten der Schlangen- und Antilopenpriester bei den Moki (Schoschoni-Stamm), denen von jeher wegen ihrer sonderbaren Tänze mit lebenden Klapperschlangen im Munde u. a. besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden ist, haben eine ausführliche Beschreibung dieser neuntägigen, zum Gedeihen der Feldfrüchte unternommenen Feier im Dorf Mishongnovi erfahren: George A. Dorsey and H. R. Voth, the Mishongnovi Ceremonies of the Snake and Antelope Fraternities.[2] Diese sind durch die Beobachtungen des langjährigen Moki-Kenners Reverend Voth, der auch einige Gebete und Gespräche in einheimischer Sprache mit Übersetzung eingefügt hat, besonders wertvoll. Manche Zeremonien sind mit so viel neuen Einzelheiten geschildert, daß ihr Sinn festgestellt werden kann. So erkenne ich z. B. in dem Wettlaufen mit Sicherheit einen Analogiezauber zum Heranziehen der Regenwolken. Auch W. Fewkes hat weitere Beobachtungen der je neuntägigen Schlangen- und Flötenfestlichkeiten im Dorfe Mishongnovi und Vergleiche zwischen den betreffenden Feiern der einzelnen Mokidörfer veröffentlicht: Notes on Tusayan Snake and Flute Ceremonies.[3] In beiden Zeremonien, die im August gefeiert werden, treten die Ahnen des Schlangen- bzw. Flötenclans auf, und die Vorfahren sind auch nach den Schlußkapiteln von Fewkes die übernatürlichen Wesen,

[1] Vgl. K. Th. Preuß, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie N. F. I 1903 S. 131 ff. 172 ff.

[2] Publication 66 of the Field Columbian Museum, Anthropological Series III, Nr. 3, Chicago 1902, S. 165—261.

[3] 19th Report of the Bureau of Amer. Ethnology S. 963—1011.

die den zum Wachstum notwendigen Regen spenden. Die Schlangen betrachtet er als eine Art Vermittler zwischen den Menschen und Regengöttern. Er bezeichnet ganz richtig den Schlangentanz als Zauberakt, um die Wachstumsgeister zu veranlassen, ihre Funktionen zu erfüllen. Der Ideenzusammenhang im einzelnen wird aber dadurch nicht klar. Es geben überhaupt die zahllosen einzelnen Riten — z. B. das Wettrennen und dann der Tanz der Antilopen- und Schlangenpriester am achten Tage, der Schlangentanz selbst in allen seinen seltsamen Phasen sowie das darauf folgende Erbrechen der Schlangentänzer am neunten Tag — eine Reihe von Rätseln auf, ohne deren einheitliche Deutung auch ein Verständnis des Wesens der Schlangen und ihrer Beziehung zu den Tänzern ausgeschlossen ist. Hervorzuheben ist die Stellung von Fewkes zu den Darstellungen auf den Altären, den Wolken- und Blitzsymbolen, den Figuren von Fröschen u. dgl. m., dem Imitieren des Regens durch Wassersprengen, der Regenwolken durch Rauch, des Donners durch das Sausen des Schwirrholzes und anderes derart — das seien alles Mittel, um den Göttern die menschlichen Wünsche kundzutun: figürliche bzw. dramatische Gebete. Ich dagegen würde das für ursprüngliche Zaubermittel erklären, was sich auch für analoge Fälle bei den Moki beweisen läßt.

In einer anderen Arbeit Sky-Tod Personations in Hopi Worship[1] hat Fewkes versucht, einige Gottheiten, die unter verschiedenen Namen an mehreren Festen auftreten, als Sonnen- oder Himmelsgott zu identifizieren. Dieser führt im Februar als Ahüla „der Zurückkehrende" oder mit anderem Namen der „alte Mann Sonne" die Katschina-Dämonen zu den Menschen zurück, wo sie bis zum Juli verweilen und durch allerhand Tänze und Zeremonien reiche Ernten verursachen. Gleiche Idee der Feste oder ähnliche Maske und Symbole oder

[1] Journ. Amer. Folkl. XV 1902 S. 14—32.

beides sollen den Beweis für die Identität liefern. Dahin gehört der Führer der zurückkehrenden Dämonen am Pamüti-Fest in Sichomovi; die heute von ihrer Bedeutung herabgesunkenen Masken Wüwüyamo („Ancient Being") und Wupamow („Great-Above-one"); die vier Riesen des Shalako-Festes in Sichomovi; der einen Gott in Vogelgestalt darstellende Mann der Rain-Cloud Clans in Walpi und Oraibi an den Zeremonien des Wintersolstitiums; der die Federschlange d. h. den Blitz schleudernde Shalako am Palülükoñti-Fest und das Idol des vogelgestaltigen Gottes Cotokinuñwû oder „Herz des Himmels". Der Verfasser hält Vogel und Federschlange — schon Ahüla, der zuerst erwähnte Gott, trägt einen Vogelschnabel in der Maske — oder am besten eine Vereinigung beider für das treffendste Symbol des Sonnen- und Himmelsgottes und stellt ihn dem altmexikanischen Quetzalcouatl („Quetzalfederschlange") an die Seite, den er als „Sonnengott" bezeichnet. Dieser Vergleich legt am besten dar, daß Fewkes unter der Bezeichnung Himmels- oder Sonnengott nur eine bestimmte gemeinsame Seite in dem Wesen dieser Götter bezeichnen will. Denn in der Tat ist ein besonderes Verständnis dieser Gestalten dadurch nicht erlangt. So besagt das Beiwort Sonnengott für Quetzalcouatl bei seinen vielen Eigenschaften gar nichts. Er ist von Hause aus gar kein Sonnengott, sondern eigentlich der Windgott, wovon seine anderen Eigenschaften hauptsächlich abzuleiten sind. Anderseits werden im Mexikanischen eine Menge Maisdämonen und Erdgottheiten zur Sonne in Beziehung gesetzt, und die Erdgöttinnen erscheinen vorzugsweise als Adler, was den gewöhnlichen Begriffen von der Bedeutung der Adler in den nordamerikanischen Religionen Hohn spricht. Fewkes selbst sieht sich ja auch gezwungen, den „Keimgott" Masauû, der im Juli die Katschina-Dämonen fortführt und zugleich ein Gott des Feuers und der Unterwelt ist, mit dem „Sonnengott" Ahüla, der sie im Februar herbringt, zu identifizieren. Es haben also diese Gestalten doch wohl noch andere Eigenschaften, und es ist zu hoffen,

daß der Verfasser weiter deren Geschichte aus der Deutung der Zeremonien feststellt.

Eine Reihe von kleineren interessanten Festlichkeiten der Moki schildert Fewkes in den Minor Hopi Festivals.[1] Das Kriegsfest ist jetzt natürlich nicht mehr aktuell, da die Kriege aufgehört haben, wird aber noch im ganzen oder in einzelnen Teilen veranstaltet. Verfasser hat es in Walpi und Hano beobachtet. Auf dem Kriegsaltar in Walpi standen der Kriegsgott Püükoñhoya und zwei andere Steinfiguren, zwischen ihnen das zylindrische *tiponi*, das Hauptwahrzeichen, von dessen Fuß der Zauberweg aus Mehl über den Boden verläuft. Unter anderem befindet sich dort auch das hölzerne Zickzack-Blitzgestell, das bei öffentlichen Aufzügen der Darsteller des Kriegsgottes trägt und durch Zusammendrücken der Enden plötzlich verlängern kann. Wir haben hier also denselben Apparat, der für die Hervorbringung des Regens gebraucht wird, auch als Waffe des Kriegsgottes ganz wie im Mexikanischen, wo die Götter mit beliebigen Waffen, insbesondere mit „Wasser und Feuer" allen Segen und alles Unheil hervorrufen können. Im übrigen fehlen aber die sonst zahlreichen Symbole, die auf Regen und Gedeihen des Ackerbaus Bezug haben, zum größten Teil. Am dritten Tage fand der öffentliche Tanz unter Abschießen der Flinten der Teilnehmer statt. Als 1891 in Oraibi eine Anzahl Indianer gerichtlich festgenommen werden sollte, nahmen die Bewohner gegen die in ziemlicher Zahl kommandierten Soldaten eine feindselige Haltung an. Da kleideten sich drei Indianer in die Tracht der drei Kriegsgottheiten Masauû, Kokyañ-wüqti und Püükoñhoya, und die beiden ersten erschienen öffentlich und sprengten Zauberflüssigkeit auf die Soldaten. Es heißt, wäre auch der letztere aufgetreten, so wäre dieses das Zeichen zum Beginn der Feindseligkeit gewesen. — Das kleinere Mamsrauti-Fest hat der Verfasser vom 11. bis 15. März 1900

[1] Amer. Anthrop. 1902 S. 482—511.

studiert. Der Altar war ein Teil des großen Mamsrauti-Festes im Oktober. Bei dem Tanz treten der Kultus-Heros und die -Heroine, Jüngling und Jungfrau, der Tanzgesellschaft, auf. — Die Sonnenpriesterschaft in Walpi hat im Sommer und im Winter je einen Tag zur Anfertigung von „Gebetsträgern" ausgewählt. Fewkes beschreibt hier die Gebetsembleme vom 17. Dezember 1899. Darunter befindet sich z. B. ein künstliches Adlerei, das in einen Steinhaufen, den Adlerschrein, gelegt wird. Zwei Tonfigürchen von Vierfüßlern kommen in die Schafhürde oder dgl. zur Vermehrung der Herde wie vorher der Adler. Der Verfasser faßt diese Praktiken wiederum nur als Gebete, nicht als Zauber auf. Die Zeremonie wird durch einen Reinigungsakt unter Anwendung von Asche beschlossen. — Fast ganz weltlich geworden ist der Büffeltanz, in dem Büffeljünglinge und -Mädchen auftreten. Er stammt augenscheinlich von Neumexiko, wo Büffel früher von Pueblostämmen gejagt wurden.

Von höchster Wichtigkeit für die Geschichte all dieser Zeremonien ist es, festzustellen, in welchen Dörfern die Feste gefeiert werden, und welchen Clans die Priesterschaften angehören. Denn auch die Clans haben ihre Geschichte, und so ergeben sich häufig Anhaltspunkte, aus welcher Gegend diese oder jene Zeremonie ursprünglich stammt. Eine zusammenfassende Schilderung der Clans und Gesellschaften bei Fewkes, Tusayan Migration Traditions[1] muß daher sehr willkommen sein.

Schoschoni-Stämme. Als sehr interessant stellt sich der Sonnenkultus der Comanchen heraus, den N. Leon aus ungedruckten Aufzeichnungen von Jose Fernando Ramirez unter dem Titel: Los Comanches y el dialecto Cahuillo de la Baja California[2] veröffentlicht. Die Sonne ist ihre höchste

[1] *19th Ann. Rep.* S. 577—633. Hierhin gehören auch die Übersichtskarten über die topographische Verteilung der Clans bei Cosmos Mindeleff, *Localisation of Tusayan Clans,* 19th Ann. Rep. S. 634—653.

[2] Anales del Museo Nacional de Mexico 1902, tomo VII S. 263—278.

Gottheit. Ihr wird Mitte August ein großes Fest gefeiert, das den ersehnten Regen herbeiführen soll. Es herrscht der Glaube, daß an diesem Feste ein Mensch durch den ersten Strahl der aufgehenden Sonne getötet wird. Es handelt sich also wohl um ein Menschenopfer oder das Rudiment eines solchen. Weiter veranstaltet man an diesem Feste in einer Pappelpflanzung eine Feierlichkeit, deren Mittelpunkt eine ihrer Zweige beraubte Pappel ist. Am oberen Teile des Stammes wird das Bild der Sonne angebracht und am Fuße ein Knabe von 5—6 Jahren angebunden. Acht Tage tanzt man um den Baum herum. Während der dabei beobachteten strengen Fasten heißt es, die Sonne hauche dem Knaben ihren Odem ein und stelle seine Kräfte her. M. E. repräsentiert das Kind wahrscheinlich eine neue Sonne und ist ihre Verkörperung, der „vom Sonnenstrahl getötete" Mensch ist die alte Sonne, die eben von der neuen Sonne selbst zu Tode gebracht wird. Ähnliches kennt man z. B. aus deutschen (dem Verbrennen des Vegetationsdämons im Sonnenwendfeuer) wie aus altmexikanischen Gebräuchen.[1]

Yuma-Stämme. Über die Religion der Mohave-Indianer macht A. L. Kroeber auf Grund seiner Forschungen an Ort und Stelle einige interessante Angaben: Preliminary Sketch of the Mohave Indians.[2] Bei ihnen wird die übernatürliche Kraft, die den Menschen nach primitiven Anschauungen innewohnt, durch Träume erklärt. Erfolg auf der Jagd wird dadurch erzielt, daß man von zwei Gottheiten, wahrscheinlich der „Wildkatze" und dem „Puma" träumt. Die Überlegenheit anderer Stämme bei der Jagd kommt daher, daß diese gewohnheitsmäßig von diesen beiden Wesen träumen. Der Medizinmann hat seine Zauberkraft im Traume meist direkt von dem Hauptgott Mastamho erlangt. Mythenerzähler, Sänger, Redner haben ihre Fähigkeiten auf dem Wege des Traums erhalten.

[1] Ausführlicher ist mein Referat im Internat. Zentralblatt für Anthropologie VIII 1903 S. 300 f.

[2] American Anthropologist 1902 S. 276—285.

Selbst die Erzählungen an sich sind nicht überliefert, sondern im Traume geschaut und erlebt. Doch kann man solche Träume, die übernatürliche Kraft und Kenntnis verleihen, nicht durch Fasten oder irgendwelche anderen Kasteiungen erzwingen. Sie treten bereits vor der Geburt und in der Kindheit ein. Alle Träume treffen ein, und glücklich träumen heißt glücklich sein. Obwohl sie allerhand zeremoniale Gesänge und Tänze haben, sind sie nicht in heilige Gesellschaften organisiert. Es findet deshalb keine Einweihung neuer Mitglieder statt, sondern die sich auf die Zeremonien verstehen, haben ihre Kenntnis durch Träume.

III Mexiko und Mittelamerika

Nordmexiko, pacifische Küste. Die erste eingehende Schilderung der Stämme von Nordwestmexiko, über die wir bisher fast nichts wußten, verdanken wir den fünfjährigen, sich auf den Zeitraum von 1890—1898 erstreckenden Forschungen von Carl Lumholtz, der darüber in einem zweibändigen Werk Unknown Mexico[1] berichtet. Am ausführlichsten sind die Höhlen bewohnenden, interessanten Tarahumara behandelt (in Bd. I), bei denen L. sich am längsten aufgehalten hat, und gerade ihre Religion nimmt dabei einen großen Raum ein (s. besonders I, Kap. XVI—XX). Wenn heute die Tarahumara neben dem Morgenstern, der wie im alten Mexiko das erste Licht in der Welt war, Vater Sonne und Mutter Mond (bei den Christen ist das Gott Vater und die Jungfrau Maria) verehren, so hat es doch m. E. wahrscheinlich eine Zeit gegeben, wo der Sonnengott nichts anderes als ein mit der Pflanzenwelt identischer Vegetationsdämon war. Diese Entwickelung ist von mir im alten Mexiko wiederholt nachgewiesen worden, und für den gleichen Prozeß bei den unter den gleichen vom Ackerbau abhängigen Lebensbedingungen existierenden Tarahumara zeugt die Sitte, zwischen März und Mai eine Stroh-

[1] London 1903.

puppe, eben „Vater Sonne“ zu feiern und sie dann, damit das Gras wachse, auf dem Felde zu lassen. Auch halten sie die Pflanzen für beseelt und feiern einige Kaktusarten, *hikuli* genannt, die ihnen ein erfrischendes und berauschendes Getränk liefern und Zauberkräfte besitzen, mit Opfern und Tänzen. Opfer von Tieren, Nahrungsmitteln und des einheimischen Maisbieres *tesvino*, besonders aber unermüdliches Tanzen bewegt den Sonnengott dazu, Regen, Gedeihen und Fruchtbarkeit zu spenden. Die einzige Sünde, deren sich der Tarahumara bewußt wird, ist, nicht genug getanzt zu haben. Deshalb ist Tanzen für ihn auch meist kein Vergnügen, sondern eine Anstrengung, und das Wort für „tanzen“, *nolávoa*, bedeutet in der Tat eigentlich „arbeiten“. Während die Familie auf dem Felde arbeitet, wird ein Mann zum Tanzplatz des Hauses geschickt, der ununterbrochen für das Gedeihen tanzt. Auch die Tiere tanzen alle, weil ihnen ebenso am Wachstum liegt wie den Menschen, und die Menschen haben ihre gemeinschaftlichen von Schamanen geleiteten Tänze von den Tieren gelernt, z. B. dem Hirsch, dem Truthahn u. a. Der Tanz ist also das Zaubermittel par excellence. Angesichts dieser in der Literatur einzig dastehenden Angaben ist es kein Wunder, daß man immer mehr von diesen Indianern, namentlich einen bestimmten Turnus der Jahresfeste und genaue Beschreibung im einzelnen erfahren möchte. Bei den mit dem Ackerbau verbundenen Festen soll auch hauptsächlich der Zeugungsakt besorgt werden, was der Verfasser auf den reichlichen Genuß von *tesvino* zurückführt, wahrscheinlich aber mit religiösen Fruchtbarkeitsideen in Beziehung steht. Die drei Hauptgottheiten übrigens werden durch Kreuze, die man in den Boden steckt, dargestellt. Die Arme des Kreuzes bedeuten wahrscheinlich die ausgestreckten Arme der Personen.

Die südlichen Nachbarn der Tarahumara, die Tepehuana, versammeln sich alle Monate oder jeden zweiten Monat abends im geheimen in Gegenwart von drei Scha-

manen in ihren an entlegenen Orten errichteten Medizinhäusern, wo sie durch Singen ihren Gott Tuni, ihren Schwager, herbeilocken. Er erscheint dann durch das Dach, wenn das Feuer ausgelöscht ist, um mit den Tepehuana *tesvino* zu trinken, zu scherzen und zu plaudern und die Schamanen zu unterrichten, wie sie durch die Herstellung von Maisbier und durch Tanzen sich Regen verschaffen. Auch Mutter Mond erscheint so unter ihnen. Ein Zaubertanz, der *mitote*, wird gleichmäßig von den Tepehuana, heutigen Nahua, Cora und Huichol getanzt. Lumholtz beobachtete ihn in Pueblo Viejo, wo ein Tepehuanaschamane den von Nahua ausgeführten Tanz leitete. Zum Schluß verkleideten sich Knaben als Hirsche und wurden mit dem Lasso gefangen. Das erinnert sehr an die Büffeltänze der Mandan, wo die als Büffel verkleideten Mandan mit stumpfen Pfeilen scheinbar erschossen wurden, um Büffelfleisch zu erhalten. Über die Religion der Cora im Staate Jalisco erfahren wir nicht viel, um so mehr aber von ihren sprachverwandten Nachbarn im Osten, den Huichol, bei denen sich der Verfasser zehn Monate aufgehalten hat. Doch existiert darüber bereits ein systematisches Werk von der Hand desselben Verfassers[1] nebst ausführlichen Besprechungen,[2] so daß es hier genügt, auf die einzelnen Ergänzungen, besonders in der Schilderung von Festen, hinzuweisen.

Nahua-Stämme. Die Religion der alten Mexikaner ist trotz der zahlreichen über sie existierenden Nachrichten und Bilderschriften von jeher als unzusammenhängend und systemlos betrachtet worden. Das lag hauptsächlich an der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Göttergestalten, an ihrer unvereinbaren Tätigkeit am Himmel, auf Erden und unter

[1] *Symbolism of the Huichol Indians*, Memoirs of the Amer. Mus. of Nat. Hist. III, 1, 1900.

[2] Seler, Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXI 1901 S. 138 f. Preuß, Globus LXXX S. 314 f.

der Erde, an der Beilegung abweichender Bedeutung derselben Hieroglyphen an verschiedenen Stellen der Bilderschriften und an vielfachen Widersprüchen der religiösen Anschauung. Demgegenüber sucht der Referent in seiner Arbeit „Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange“[1] eine natürliche Einheit der mexikanischen Religionsauffassung nachzuweisen, indem er von der Meinung ausgeht, daß die zahlreichen Götter der einzelnen Nahua-Stämme trotz verschiedener Namen demselben Ideenkreis angehören. Es wird bewiesen, daß der alte Feuergott Xiuhtecutli als Herr des Totenreiches mitten in der Erde wohnt, während das Totenreich im Westen und Norden nur bedeutungslose Nebenanschauungen der Mexikaner sind. Die Urheimat Tamoanchan, „das Haus des Herabsteigens“, ist mit diesem Aufenthalt der Toten in der Erdmitte identisch. Hier herrscht die Erdgöttin Itzpapalotl, „der Obsidianschmetterling“, die Verkörperung des nach allen vier Richtungen strahlenden Feuers. Der Feuergott wohnt aber auch auf der Spitze der Berge, von Wolken umgeben. Es ist ein Oben-Unten, ein Verweilen in der fünften (oben) und sechsten (unten) Richtung an ihm festzustellen, die beide in der Mitte der vier horizontalen Weltrichtungen liegen. Auch von einer Menge anderer Gottheiten, sowohl solchen, die man als Himmelsgötter aufzufassen geneigt ist, wie z. B. Xochipilli, als auch von Erdgöttinnen und Todesgottheiten, läßt sich besonders aus ihrer Zuteilung zu den einzelnen Richtungen in den Bilderschriften ein „Oben“ und zugleich ein „Unten“ nachweisen. Zu diesem Ideenkreis paßt die Feststellung, daß alle Gottheiten als Sterne gelten, die in der Nacht von der Unterwelt ausgehen, so daß also ihr Aufenthalt im Himmel und in der Unterwelt gegeben ist. Das Symbol Sonne-Nacht ist daher

[1] Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXIII 1903 S. 132—233.

die hervorragendste Hieroglyphe des Oben-Unten. Der Sonne stehen die Sterne feindlich gegenüber und trachten ihr nach dem Leben. Bei Sonnenfinsternissen fürchtet man, daß das Tagesgestirn von den plötzlich sichtbar werdenden Sternen gefressen wird. Viele dieser Gottheiten haben Feuersymbole, besonders den rudimentären Schmetterling, an sich oder wie z. B. Macuilxochitl und Xochipilli das vierteilige Tonallo-(Sonnen-)Emblem, was beides die Götter auf die Mitte als Hauptaufenthalt verweist. Desgleichen finden sich Feuerembleme allein, wo es sich in den Bilderschriften um die Mitte oder um ein Oben-Unten handelt. So die roten Feuerschlangen und das aus zwei Schmetterlingen bestehende Olinzeichen. Mit dieser räumlichen Auffassung der Symbole der Mitte und des Oben-Unten verknüpft sich die ideelle durch den Gedanken, daß die Toten kopfüber in den Erdrachen, in die Erdmitte zum Feuergott herabstürzen. Da nämlich jeder Tod, sogar der Opfertod, die Sklaverei und überhaupt jedes menschliche Übel, wie ich bewiesen habe, die Folge der Sünde ist, so werden alle die Feuersymbole des Oben-Unten zu Symbolen der Sünde.

Was sich der Mexikaner unter Sünde vorstellt, wird in dem Aufsatz „Die Sünde in der mexikanischen Religion“[1] erörtert. Zunächst ist natürlich die Unterlassung von Kultushandlungen Sünde, z.B. von Fasten, geschlechtlicher Enthaltsamkeit an Götterfesten, von Opfern u. dgl. m. Dann aber stehen die Gottheiten an der Spitze des Staates, und alle Strafen für Verbrechen gehen daher von ihnen aus. Hauptsünden sind die geschlechtlichen und das unerlaubte Trinken des berauschenden Pulque. Beides wurde mitunter mit dem Tode bestraft. Nun werden aber die Götter selbst als Sünder betrachtet. Die Göttermutter Teteoinnan, zu der man beichten ging, ist z. B. selbst ausschweifend, und der

[1] Globus LXXXIII S. 253—258, 268—273.

Sonnengott hat nach einem Mythus sogar die Syphilis. Dieser Widerspruch ist, wie ich im Archiv für Anthropologie (N. F. I S. 138f. 150f.) nachgewiesen habe, dadurch zu erklären, daß die mexikanischen Götter zum großen Teil ihren Ursprung von Wachstumsdämonen hernehmen und durch eifrige geschlechtliche Tätigkeit für das Gedeihen der Pflanzen Sorge tragen. Deshalb ist im Mexikanischen stets mit Üppigkeit und Fülle die Sünde und Strafe verbunden, und die strafenden Götter haben selbst Embleme der Sünde an sich, d. h. sind selbst Sünder. Die Götter strafen durch Krankheiten und durch den Tod, zugleich aber durch jegliches Übelergehen. Da aber die Ursache alles dessen, die Sünde, natürlich nicht immer offenbar war, so hatte man außerdem die Anschauung, daß jedem sein Geschick vor der Geburt bestimmt sei und gewissermaßen auf rationellem Wege durch seine Charakteranlage herbeigeführt werde. Der Tag seiner Geburt offenbarte bereits das dem betreffenden Menschen zugeteilte Schicksal — von dieser Bedeutung der Tage handeln die zahlreichen mexikanischen Schicksalsbücher (*tonalamatl*) unter den Bilderschriften. — Manchmal ließ sich aber das Geschick durch besondere Demut gegen den Gott, der den betreffenden Tag regierte, mildern.

Einige andere Punkte, die in den „Feuergöttern" vorgebracht werden, führt die Arbeit: Das Reliefbild einer mexikanischen Todesgottheit[1] näher aus. Es handelt im Anschluß an besonders deutliche Embleme des Opfertodes an dem Bilde eines Todesgottes von den Beziehungen, die alle mexikanischen Götter zu den Todesgöttern haben. Weil sie, wie erwähnt, sämtlich der Nacht angehören und die Nacht von der Unterwelt ausgeht, so ist die Nacht direkt zum Ausdruck für Sünde geworden, die zum Herabstürzen in die Unterwelt führt. Weiter wird darauf hingewiesen, daß die

[1] Zeitschr. f. Ethnol. 1902 S. 445—467.

Götter und die Vorfahren ineinander übergehen. Die Toten gehen zu den Göttern, werden zum Teil selbst zu Gottheiten, und alles Uralte erhält das Epitheton teotl, „göttlich".

Besonders hervorzuheben ist Eduard Selers Kommentar zum Codex Vaticanus Nr. 3773,[1] durch den diese umfangreiche religiöse Bilderschrift in allen einzelnen Figuren unter Heranziehung aller Parallelstellen der anderen Codices genau beschrieben wird. Der Verfasser hat keine Mühe gespart, um wiederum ein zusammenhängendes Ganzes zu geben, indem er auch die schon früher bei Gelegenheit von Parallelstellen behandelten zahlreichen Partien von neuem in extenso durchgeht. Neu ist z. B. die Beschreibung der Götterfiguren und Symbole, die sich über und unter den Säulenreihen der 260 Tageszeichen des *tonalamatl* hinziehen. Zwar läßt sich über die Bedeutung bzw. einen Zusammenhang nichts sagen, aber schon die bloße Feststellung der teilweise sehr verwischten Figuren nach dem Faksimile in der Ausgabe des Herzogs von Loubat und dem gemalten Exemplar im Kingsborough und die Nebenstellung derselben Bilder im Codex Borgia und Codex Bologna gibt eine wertvolle Grundlage für weitere Untersuchungen. Durch die zahlreichen Textfiguren, die eine Unmenge Parallelfiguren der anderen Codices bringen, wird das Verständnis ungemein erleichtert. Dem Kommentar ist ein ausführlicher Index und der ganze Codex in Umrißzeichnungen beigegeben. So ist alles geschehen, um die Benutzung dieses grundlegenden Studienmaterials zu erleichtern, zumal der Herzog von Loubat, auf dessen Kosten das Werk hergestellt und so schön ausgestattet ist, durch freigebige Verteilung für weite Verbreitung Sorge getragen hat.

Zugleich ist der erste reich mit Bildern versehene Band von Selers Gesammelten Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde[2] — ebenfalls auf

[1] Berlin 1902, VI und 356 S. 4°.
[2] Berlin 1902, XXVIII und 862 S.

Anregung des Herzogs von Loubat — erschienen. Hier wird das religiöse Gebiet sowohl in dem zweiten Abschnitt, der die Bilderschriften im ganzen behandelt, wie im dritten Abschnitt, der Kalender- und Hieroglyphenentzifferung, berührt, da der Kalender die Grundlage für die Gruppierung der Göttergestalten in den mexikanischen Bilderschriften bildet.

Maya-Stämme. Dieselbe Bedeutung haben auch die Abhandlungen über den Mayakalender für die Bilderschriften dieses Volkes. Die „Hieroglyphenentzifferung" bezieht sich ebenfalls zugleich auf die Mayacodices. Auf den reichen Inhalt hier einzugehen, ist leider unmöglich. Eine allgemeine Würdigung habe ich an anderer Stelle versucht.[1]

Sehr fördernd für die religiösen Forschungen bei den alten Maya sind auch die Kommentare unseres Altmeisters der Mayawissenschaft Ernst Förstemann zur Madrider Mayahandschrift (Codex Tro-Cortesianus)[2] und zur Pariser Mayahandschrift (Codex Peresianus).[3] Sie liefern gewissermaßen die kalendarische und sonstige Umrahmung des religiösen Inhaltes, bauen Brücken und füllen Untiefen aus, so daß man mit ihrer Hilfe gleich in medias res gelangen kann.

Von neuen archäologischen Entdeckungen auf Mayagebiet sind vor allem die Ergebnisse von Teobert Malers Researches in the Central Portion of the Usumatsintla Valley[4] zu nennen, die er von 1898—1900 für das Peabody Museum ausgeführt hat. Dieses prächtige jetzt abgeschlossene Werk des bekannten Pfadfinders in den alten Stätten der Mayakultur Yucatans beschreibt genau, unterstützt von zahlreichen Plänen und photographischen Aufnahmen, die Ruinenstätten im Osten und Südosten des berühmten Palenque in der

---

[1] Globus LXXXIII S. 210.

[2] Danzig 1902, 160 S. Vgl. meine Besprechung im Globus LXXXIII S. 210. [3] Danzig 1903, 32 S.

[4] Memoirs of the Peabody Museum II, Cambridge bei Boston 1901—1903, 216 S. 4° mit 68 Textfiguren und 80 Tafeln.

Gegend, wo der Rio Usumacinta die Grenze zwischen dem mexikanischen Staat Chiapas und Guatemala bildet. Ich erwähne hier nur die wichtigsten: Piedras Negras und die ausgedehnte Stadt Yaxchilan, Charnay's Lorrillard, das meist unter dem Namen Menché-tinamit bekannt ist, mit ihren zahlreichen Tempeln, den davorstehenden skulptierten Stelen und den Skulpturstücken über den Türen. Hier finden sich die Götterfiguren und Hieroglyphen, die vielleicht dermaleinst über die Religion sprechen werden. Maler ist es gelungen, in Yaxchilan noch eine Menge Säulen und Türaufsätze sowie ganze Tempel im Süden, die von Charnay wie von Maudsley unbeachtet geblieben sind, ans Licht zu ziehen.

Nach manchen Richtungen sehr interessante Ausgrabungen hat Thomas Gann auf der Besitzung Santa Rita nahe dem Dorf Corozal im nördlichsten British Honduras gemacht: Mounds in Northern Honduras.[1] Dort sind bei der Anlage einer großen Zuckerrohrpflanzung 40—50 Mounds entdeckt worden, von denen Gann 16 exploriert hat. Einer von ihnen von etwa 4 m Höhe, 24 m Länge und 19 m Breite enthielt die Mauern eines Gebäudes, dessen Außenwände in etwa 1,50 m vom zementierten Boden, der 60 cm über der Oberfläche lag, mit fortlaufenden Malereien auf Stuck bedeckt waren. Von der Nord- und Westmauer konnten zusammenhängende Teile der Malerei, deren Farben gut erhalten waren, fixiert werden, sehr wenig von der Ostmauer. Auf der Nordwand zieht sich unter einem mexikanischen Himmelsfriese von Sonnenstrahlen und Sternen mit ausstrahlenden Augen eine Reihe von Gestalten hin, deren Hände zum Teil gefesselt sind. Dazwischen andere, die sie zu führen scheinen, ein Opfer darbringender Priester (Taf. XXX, 3) und Gottheiten (z. B. XXX, 8). Der Typus der Gestalten und der ganze Stil ist teils echt Maya, wie auch Mayatageszeichen, z. B. *ahau*, an verschiedenen Stellen vorkommen,

[1] 19th Annual Rep. Bur. of Ethnol. S. 661—692.

teils entspricht er den mexikanischen Bilderschriften. Dahin gehört z. B. das Sonnenhalsband der Schlange (Taf. XXIX, 9), der Himmelsfries (Taf. XXIX), die „Nachtbemalung“ (tlayoalli) um die Augen (z. B. Taf. XXIX, 5). Auf der Westmauer sieht man u. a. (Taf. XXXI, 1) eine Gestalt, die auf einer mexikanischen Trommel (*ueuetl*) mit einer Hand trommelt, mit der anderen die Rassel handhabt. (Nach Gann ist die Trommel ein Altar!) Auf der Trommel sind Regenwolkensymbole (*cauac*) der Maya. Es handelt sich hier also um einen Regenzauber. Dieser so weit südlich reichende mexikanische Einfluß, der hier noch deutlicher ausgedrückt ist als in den Reliefs von Chichenitza im nördlichen Yucatan, ist wahrhaft erstaunlich. Man sieht, welchen gewaltigen Einfluß die Nahuastämme auf die Mayavölker gehabt haben. Es ist daher ein endgültiges Studium der letzteren ohne die vorherige Kenntnis des Mexikanischen, zumal wir hier eine Fülle von Nachrichten haben, dort fast nur auf die Monumente angewiesen sind, einfach ausgeschlossen. Über die Ursache der Moundbedeckung dieser und anderer Gebäude an jener Stelle, in denen auch Tonfiguren u. a. gefunden sind, können nur Vermutungen geäußert werden. Leichenbestattung fand jedenfalls nicht dort statt.

Südamerika

Alt-Peru. Nachdem die peruanische Forschung lange Zeit brach gelegen hat, weil die Handhaben zu vielversprechenden Ergebnissen, nämlich die Angaben der Literatur aus der Zeit der Conquista, nur ungenügend sind, hat A. Bäßler in seinem monumentalen Werk „Altperuanische Kunst“[1] den Weg beschritten, der einen der Hauptzugänge zur Kenntnis der Inkakultur bildet, die Analyse des Museumsmaterials. An Stelle der mexikanischen und zentralamerikanischen Bilder-

[1] *Beiträge zur Archäologie des Inkareiches*, nach seinen Sammlungen, Berlin 1902/03, 165 Taf. Fol. mit 474 Abbildungen. Vgl. meine Besprechung in der Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde, Berlin 1903, S. 631 f.

schriften treten hier vor allem, freilich als sehr unvollkommener Ersatz die Malereien und plastischen Darstellungen auf den zahlreichen Vasen. Diese hat der Verfasser nach seinen dem Berliner Museum für Völkerkunde geschenkten großartigen Sammlungen untersucht und an der Hand vorzüglicher Abbildungen beschrieben. Dabei sind u. a. eine Menge mythischer Gestalten, Tiere und Gottheiten bzw. Dämonen zur Anschauung gebracht. Sie nehmen etwa die Hälfte des ganzen Werkes ein. Die „mythischen Tiere“ (Bd. II, Taf. 50—81), besonders Eule, Fuchs, ein ähnliches mit dem Monde und den Sternen in Verbindung stehendes Tier, Schneckenungeheuer, Seesterne, Fische, Seehunde u. dgl. m. sind teils mit Teilen des menschlichen Körpers ausgestattet oder in menschlicher Tätigkeit begriffen oder stehen in geheimnisvoller Weise zu Menschen in Beziehung. Von den „mythischen Personen“ (Bd. III, Taf. 82—130) seien erwähnt einige „Mais- und Fruchtdämonen“, Gottheiten auf Berggipfeln mit einer Menge Tier- und Menschengestalten, der Krabbendämon und sein Kampf mit dem Fischgott, die ihrerseits beide von einer dritten Gottheit überwunden werden, der Gott mit den beiden ihm dienenden Tieren, die grotesken Totentänze usw. Auch einige zum profanen Teil gerechnete Maskentänze gehören hierher (Bd. I, Schluß), denn selbst wenn es profane Maskentänze wären, so können sie doch nur aus religiösen entstanden sein.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes oder neu Entdecktes zu vermitteln. Der erste Versuch muß um so mehr auf Nachsicht rechnen, als in diesem über das gesetzte Maß schon weit hinausgewachsenen Heft nur der knappste Raum erübrigt werden konnte. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Sarkophag aus Hagia Triada (Kreta)

Im Juli dieses Jahres, wenige Tage vor dem diesjährigen Schluß ihrer wiederum äußerst ergebnisreichen Grabungen, ist den italienischen Gelehrten, die unter F. Halbherrs bewährter Leitung Phaistos, die 'mykenische' Hochburg am Westende der Messarā, der großen Fruchtebene im südlichen Kreta, und seine Umgebung seit mehreren Jahren durchforschen[2], ein glänzender Fund geworden.

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung unten S. 280.

[2] Bisherige italienische Berichte über Phaistos: Pernier, Rendic. dei Lincei IX 1900, 631 ff. X 1901, 260 ff.; Gerola, Rendic. dei Lincei XI, 318 ff.; Halbherr, Rendic. dei Lincei XI 1902, 444—447; Pernier, Mon. ant. p. d. Acc. dei Lincei XII 1902, 5—142, 8 Tafeln; Pernier, Rendic. dei Lincei XI 1902, 511—536. Über Hagia Triada: Halbherr, Rendic. dei Lincei XI 1902, 433—444 und Mon. dei Lincei XIII 1903, 5—74; ebenda Savignoni 77—135 über ein dort gefundenes Steatitgefäß mit Darstellung eines Zuges; Paribeni, Rendic. dei Lincei XII 1903, 317—351. Dem letztgenannten soeben erschienenen Bericht sind die im Text gegebenen tatsächlichen Mitteilungen größtenteils entnommen. S. auch F. Noack, *Homerische Paläste* (Lpz. 1903); v. Duhn, Deutsche Rundschau XXIX 1903 Sept. 377—388; G. Karo, Berl. ph. Wochenschr. 1903 Sp. 1309—1311.

Ein kurzer vorläufiger Bericht darüber wird auch den Lesern dieser Zeitschrift von Interesse sein, da es sich um Darstellungen handelt, die auf die Formen des Totenkultus in der jungmykenischen Zeit ein helles Licht zu werfen geeignet sind.

Etwa drei Kilometer westlich, d. h. seewärts von Phaistos ist ein Gebäudekomplex gefunden, auf der Höhe von Hagia Triada, in dem die italienischen Forscher eine Art Sommerpalast der Fürsten von Phaistos zu erkennen glauben. Die ungemein reichen, künstlerisch wie wissenschaftlich gleich wertvollen Funde in diesem Palastkomplex beschäftigen uns hier nicht. Der Hügel, auf dem dieser Palast sich erhob, der auch einem auf die Zerstörung des Palastes folgenden Heiligtum voller primitiver Weihgeschenke und Opferspuren, die bis in 'hellenische' Zeit hinabreichen, Raum gewährt, wird östlich überhöht durch einen Hügel, auf dem sich im Mittelalter der heilige Georg einrichtete. Am östlichen und nördlichen Abhang dieses Hügels sind allerlei Reste von Wohnungen kleiner Leute — wohl Palastpersonal — gefunden, allerlei Wegespuren, namentlich aber am Nordabhang Gräber. Zunächst ein Kuppelgrab, fast am Fuß des Hügels. Leider war es sehr zerstört, so daß auch vom Inhalt sich wenig und wenig Wesentliches mehr fand. Um es herzustellen, hatte man zunächst der Rundung des Grabes entsprechend den Fels abgearbeitet, dann die Mauern aufgerichtet, so daß zwischen runden Mauern und runder Felswand ein schmaler Gang freiblieb. Dieser wurde zunächst zugeschüttet, dann zum Teil wieder aufgegraben, wie es scheint etwas später durch zwei Quermauern geschlossen und der ausgegrabene Hohlraum angefüllt mit einer ungeheuren Anzahl menschlicher Gebeine. Mitgefunden wurden Steingefäße, mehrere Scherben von Tongefäßen des sog. Kamaresstils, Dolchklingen aus Bronze, ein Stück Bronzeblech in Form eines kleinen Votivbeils, ein Stück Goldblech in Herzform, von doppelter Punktreihe gesäumt und mit einer aus Golddraht geformten Öse, die letzten beiden Dinge also Amulette. Die Kamaresscherben, eine Gattung, die meistens der 'echt mykenischen' Keramik vorausgeht, sie vielfach einleitet, weisen in sehr frühe Zeit, die Amulette scheinen auf den ersten Blick darauf zu führen, daß man die ganzen Leichen in diesen tiefen Graben hineinwarf. Es mag gewagt sein, ohne Autopsie dieser Dinge einen Zweifel zu äußern; aber mir scheinen die Dinge in recht verschiedene Zeiten zu gehören, auch wäre es ja merkwürdig, daß diese Grube so viele Leichen hätte aufnehmen sollen, gleichzeitig doch gewiß nicht, aber wenn successive — wie dann? Vorrichtungen zum Schließen der Gruben, zum Wiederöffnen im Bedarfsfall, wie bei den Schachtgräbern der Akropolis von Mykene, sind ja nicht gefunden. Ich glaube eher, daß hier ein Platz er-

kannt werden muß, auf dem die Gebeine der provisorisch Bestatteten, nach Verlauf einiger Jahre Exhumierten vereinigt wurden, jener auch in anderen Mittelmeerländern, z. B. Nordafrika, verbreiteten Sitte gemäß, die heutzutage in griechischen Gegenden, namentlich auf den Inseln des Ägäischen Meeres noch so allgemein ist, eng verknüpft mit dem Brukolakasglauben[1], und der wir auch im Altertum in denselben Gegenden vielfach begegnen. Gerade solche Massenknochengräber sind bei Paläokastro, an der Ostküste Kretas, jetzt eben gut beobachtet und beschrieben im Annual of the British School at Athens VIII 1903, 290—305. Auch hier werden die Beigaben, welche bei der ersten Beisetzung dienten, den Gebeinen wieder hinzugefügt, die Tonvasen jedoch ohne jeden Inhalt, z. T. mit dem Boden nach oben: d. h. da die Verwesung vollständig war, hat sich die Seele vom Körper vollständig gelöst, kehrt nicht wieder zurück, braucht also keine Pflege und Opfer mehr, damit der Lebende vor ihr sicher sei — so der jetzige Glaube. Manche Gebeine sind übrigens in Paläokastro nicht mit der großen Menge vermischt, sondern wieder geborgen in jenen kleinen vielfach hausförmigen *ὀστοθῆκαι*, von denen wir aus Kreta schon manche kennen. Eine solche Larnax, die einen Holzkasten mit vertieften Feldern imitiert, veröffentlicht Brit. Ann. a. a. O. pl. XVIII—XIX, gehört durch die ganze mykenisch-kretische Opfersymbolik, die auf ihr abgemalt ist, Doppeläxte, sog. horns of consecration usw., alles inmitten poetischer Meeresszenerie, zu den für Totenkult merkwürdigsten Denkmälern. Auch bei dieser Erklärung kann natürlich Paribenis Vergleich (R C L a. a. O. 342) mit den puticuli Esquilini für die misera plebs bestehen bleiben: das Kuppelgrab wäre dann ein Herrengrab gewesen.

Der Begräbnisplatz zieht sich alsdann weiter südwärts den Hügel hinan. Je höher die Gräber um so jünger ist in diesem Fall die natürliche Voraussetzung, welcher auch die Tatsachen zu entsprechen scheinen. Denn schon ziemlich dicht oberhalb des Kuppelgrabes fanden sich Reste jener kretischen rechteckigen Tonkästen, deren kleine Exemplare jedenfalls zur Knochenaufnahme dienten, in ihnen auch Knochenreste, und zwar außerhalb, aber in unmittelbarster Nähe ein bronzenes Rasiermesser — Rasieren ist erst jungmykenische Sitte — und eine sog. Bügelkanne, eine Vasenform, die erst dem letzten Stadium der 'mykenischen' Keramik, 14.—13. Jahrhundert der ägyptischen Synchronistik zufolge, anzugehören scheint. Noch etwas weiter südlich fand sich ein nach Osten geöffnetes, von dort durch einen kleinen Dromos zugängliches,

[1] Belege zahlreich in der volkskundlichen Literatur über Neugriechenland, z. B. in Th. Bents *Cyclades*, bei Georgkis-Pineau, *Folklore de Lesbos* 322, 346 u. ö.

mit Trockenmauern ausgesetztes Grab. In demselben war ein rechteckiger Tonkasten gewöhnlichster Art in den Boden eingelassen; ein größerer Steinsarkophag, dessen äußere Wände mit Malereien geschmückter Stuck bedeckte, stand frei im Grabe. Beiden fehlte der Deckel. Ihr Inhalt war, wohl schon in alten Zeiten, so reinlich herausgeplündert, daß eigentlich nur ein im Tonkasten noch aufgefundener geschnittener Stein mit dem Bild einer Sphinx Beachtung verdient.

Was jedoch diesem Grabe einen einzigartigen Wert verleiht, ist der Gemäldeschmuck des Steinsarkophags, von dem ich mich bemühen will, so gut oder schlecht bloße Worte es vermögen, eine Beschreibung zu geben.[1] Zuvor sei noch bemerkt, daß die inneren Maße betragen: Länge 1,38, Breite 0,50, Tiefe 0,53. Der Größe dieser Abmessungen entspricht die wichtige mir von Enrico Stefani mitgeteilte Tatsache, daß der Boden von fünf Löchern absichtlich durchbohrt ist. Solche Löcher dienen zum Durchlaß des effluvium und beweisen, hier wie auch in anderen kretischen Tonlarnakes größeren Formats gegen Knochenbeisetzung, dagegen, der Gestalt der Larnakes entsprechend, für Bestattung in sitzender Hockerstellung. Solche Bestattung in den größeren Truhen aus Ton ist entgegen der früheren nur Knochenbeisetzung anerkennenden Annahme schon mit Recht verfochten worden.[2] Dem klassischen Griechenland ist diese Bestattungsart fremd, Herodot IV 109 wundert sich über sie bei den Nasamonen, dagegen tritt sie uns, keineswegs als Regel, aber doch nicht gerade selten, in mykenischer und frühgeometrischer Zeit häufig da entgegen, wo die äußere Angleichung des Totenbehälters, sei es der Truhe, sei es des ganzen Grabes, an die Form eines Hauses — überall eine sekundäre Erscheinung — dazu führen konnte, nun auch dem Toten eine entsprechende Stellung zu verleihen an Stelle der bisherigen gestreckten Lage oder als liegender Hocker. In Italien, namentlich Sizilien, auch anderswo können wir die gleiche Wahrnehmung machen. In Cypern werden noch heute die Bischöfe

[1] Meine Beschreibung der beiden Hauptseiten ist aufgesetzt vor zwei guten mir von Pigorini vorgelegten Photographien nach den nach vollständiger Zusammensetzung und Reinigung der Malereien mit bekannter Sorgsamkeit und Meisterschaft von Enrico Stefani hergestellten Aquarellen. Dankbar benutzt sind Paribenis Beschreibung, gleich nach Auffindung und ehe alles zusammengefunden und gereinigt war, aufgesetzt, ferner mündliche Mitteilungen Perniers und Stefanis. Eine kurze Notiz gab Karo a. a. O. Sp. 1311 [vgl. die kurzen Andeutungen Karos oben S. 130].

[2] Zuerst von L. Mariani, Röm. Mitt. 1894, 100. Mon. dei Lincei VI, 345—348. Beigestimmt haben namentlich Taramelli Mon. dei Lincei IX, 367 und Dragendorff, *Thera* II, 85.

in Hockerstellung beigesetzt. Es würde mich zu weit führen, wollte ich den interessanten Wechsel an dieser Stelle weiter verfolgen.[1]

Der Sarkophag imitiert einen Bau, den vielleicht ein Deckel in Satteldachform einstmals schloß. Breite Vertikalglieder, nach unten in gleicher Breite als Füße verlängert, tragen das Ganze und halten es einfassend zusammen. Ein Spiralband verziert sie in der Mitte, von andersfarbigen Streifen eingefaßt, schwarz sind die Trennungslinien, weiß, blau und rot die übrigen Farben. In der Horizontalornamentik, welche das Mittelfeld einfaßt, fällt oben und unten je ein Streif blauer Rosetten am meisten ins Auge, gelbe und blaue Streifen, durch rote und schwarze Vertikallinien geteilt, fassen die Rosettenstreifen beiderseits ein, der unter der Bildfläche befindliche Streif wird durch eine gemalten Fransen sehr ähnliche Reihe abgeschlossen, so daß die Vorstellung im Beschauer auftaucht, als wenn eine bunte über den ganzen Sarkophag gebreitete Weberarbeit durch den farbigen Schmuck nachgebildet werden sollte.

Von den so beschriebenen Streifen werden also die Bildflächen wirkungsvoll und kräftig umrahmt. Die Vorderseite zeigt rechts, zunächst auf weißem Grunde, einen altarartigen Bau, wieder geschmückt durch ein Spiralband, von schmäleren, in verschiedenen Farben und Mustern gehaltenen Streifen eingefaßt; zwei Horizontalstreifen mit Spiralen schließen oben ab, darüber ein aus zwei Gliedern bestehender auch wieder spiralgeschmückter Sims, darüber zwei Abschlußstreifen, die wie zwei Backsteinreihen gebildet sind. Dieser Bau wird als ein Grabbau anzusehen sein, dessen altarartige Gestaltung uns nicht überraschen wird, wenn wir an so manches Spätere denken. Paribeni glaubt direkt eine Grabtür zu erkennen.[2] Vor diesem Bau, bzw. seiner Tür, steht in starrer Ruhe der Tote, nach links gewendet, ganz eingewickelt in einen weißen, rotgestreiften, blaugeränderten Mantel, eine kleine männliche Gestalt, deren Kopf den oberen Rand des Baues nur um ein weniges überragt. Vor dem Toten erhebt sich zunächst ein Baum; mir schien er palmenartig, Paribeni vergleicht ihn mit einer indischen Feige. Alsdann ein treppenartiger Aufbau, drei Stufen, jede aus drei Backsteinreihen gebildet, hinaufragend bis

[1] Die von Zingerle *Arch.-ep. Mitt. a. Öst.* XVII 1894, 121 gesammelten Fälle ließen sich jetzt beträchtlich vermehren, dort Angeführtes jedoch aus der Kykladenkultur muß gestrichen werden. Richtig z. B. Böhlau zu Dümmler, *Kl. Schriften* III 48, 1.

[2] Einiges hierher Gehörige aus späterer Zeit behandelte soeben Studniczka, Öst. Jahresh. VI 1903, 123—129. Die Dinge müßten freilich in einem viel weiteren und größeren Zusammenhang betrachtet werden, was allerdings Studn. in jenem Aufsatz zu weit geführt hätte.

etwa zur Hüfthöhe des Toten, eine Gesamtanordnung also, die in etwas erinnert an Peleus zwischen seinem Hause und dem Altar auf der Françoisvase. Zusammenfallend mit der äußeren Vorderkante dieses 'Altars' trennt eine vertikal die ganze Bildfläche durchschneidende Wellenlinie den weißen Grund der bis jetzt beschriebenen Darstellung ab von einem blauen Hintergrunde, von dem sich drei männliche Gestalten wirkungsvoll abheben, die von links herankommen, um dem Toten Geschenke zu bringen. Die drei Männer haben teilweise nackten Oberkörper, tragen im übrigen Gewänder, die wir bisher für Weiberkleider anzusehen gewohnt waren, aufgeschürzt, von den Armen flatternde Zipfel schräg niederhängend, Hals- und Armbänder, aber rötliche Haut, kurze Haare, Augen und Nasen groß. Der erste trägt mit beiden Händen ein großes Horn, die Spitze weit vor sich hin haltend; Paribeni vergleicht die Gestalt mit dem emporgeschwungenen Ende eines Schiffes, jedoch nur um die Form klar zu machen. Der zweite und dritte tragen je einen Vierfüßler, der eine gelb mit schwarzen Flecken, der zweite dunkel mit hellen Strichen. Da beide Köpfe fehlen, ist die Bestimmung schwer; ich dachte an kretische Steinböcke, Paribeni an Kälber. Hinter diesen drei 'Weisen aus dem Morgenlande' schließt wieder der in Himmelsfarbe gehaltene Hintergrund ab, und wieder auf weißem Grund entwickelt sich eine nach links gewendete Szene. Ganz links gewahrt man zwei niedrige Untersätze, aus je einem kleineren und größeren Block mit abgeschrägten Seiten und verschiedenfarbiger Musterung bestehend.[1] Diese Untersätze tragen zwei hohe zypressenförmige Aufsätze, die Paribeni für Palmstämme hält, mir zweifelhaft, trotz der längs der ganzen Umrißlinien sichtbaren, leicht herausspringenden haarartigen Linien, mit denen Paribeni die charakteristischen Blattansätze der Palme bezeichnet glaubt. Aus der Spitze dieser 'Zypressen' kommt hervor je eine Doppelaxt der bekannten Form mit gedoppelter Klinge. Auf jeder Doppelaxt sitzt wiederum eine schwarze Taube: als solche erschienen wenigstens mir die Vögel auf Stefanis Aquarell

[1] Genau solche Untersätze aus Stein mit quadratischem Loch zur Aufnahme einzusetzender Gegenstände, mit farbigem Stuck bedeckt, fanden sich in einem kleinen Raum des Palastes von Hagia Triada, den Paribeni RCL 338 auch aus einem anderen Grunde für ein kleines Heiligtum halten möchte, ähnlich also jenem frühesten geschlossenen Heiligtum, das Evans in Knossos (Brit. Annual VIII, 97—99), Miß Boyd in Gurnià (Brit. Annual VIII, 105) fand, den allerältesten Anfängen eines Gotteshauses. Reminiszenz an die Form dieser ältesten sacella scheinen mir die unter dem einen Tempeldach des olympischen Heraion vereinigten 'Seitenkapellen', die später, im siebenten Jahrhundert, beseitigt wurden, als die fortschreitende Anthropomorphisierung der Götter zum 'Kultbild' der Hera und dem großen Abschlußpostament führte, wohl gleichzeitig mit dem Satteldach und den Giebeln.

charakterisiert; Paribeni läßt wegen Farbe, Bau und Schnabel auch den Gedanken an Raben offen. Zwischen diesen beiden 'Zypressen' erhebt sich auf einem Sockel, der seinerseits auf den inneren Oberkanten der beiden Untersätze ruht, ein großes Gefäß mit aufrecht gestellten Henkeln, lichtblau, mit gelben und dunkelblauen Streifen umgeben, Färbungen, wie sie uns an gemalten Gefäßen auf ägyptischen Wänden der 18.—19. Dynastie ähnlich begegnen. Paribeni vermutet gewiß richtig als Absicht des Malers, ein Silbergefäß mit Goldbändern und Einlage aus Lapislazuli o. ä. darzustellen.

Eine Frau tritt von rechts an das große Gefäß heran und schüttet in dasselbe aus ähnlich geformtem Gefäß eine rote Flüssigkeit, also Wein oder Blut. Weiße Fleischfarbe und lang auf die Schultern niederfallendes Haar charakterisieren sie zweifellos als Frau; die Tracht ist derjenigen der Männer zur Rechten ähnlich, der Oberkörper ist nur teilweise bedeckt — man erkennt verschiedentlich umwundene blaue Streifen —, den Unterkörper bedeckt ein unten vorn rund geschnittener hosenartiger Rock mit schleppenartiger Verlängerung nach hinten. Dieser Frau folgt eine andere, sehr viel eleganter gekleidete blonde Frau, mit reichem Schmuck roter Blumen im Haar, die auf der rechten Schulter ein Tragholz trägt, das sie mit beiden Händen festhält. Das Tragholz wird an beiden Enden niedergezogen durch die Last zweier Gefäße derselben eimerartigen Form wie die vorigen, einer Form, die durch ihre große Ähnlichkeit mit den bekannten Situlen der euganeischen Kultursphäre überrascht. Auch sie sind wie jene in Streifen gegliedert, die verschiedene Farben voneinander scheiden. Augenscheinlich ist auch der Inhalt dieser Gefäße bestimmt, in den großen Mischkrug ausgeschüttet zu werden. Diesen beiden *Χοηφόροι* folgt der Lyraspieler: man wird erinnert an den Lyraspieler auf der durch ihren grandiosen Ernst und Einfachheit so ergreifenden Darstellung einer weiblichen Leichenprozession aus einem Ruveser Grabe in Neapel. Er ist als Mann durch die braunrote Hautfärbung und die kurzen Haare gekennzeichnet, gekleidet ganz wie die Frau vor ihm in ein langes bis auf den Boden reichendes Gewand — eine bemerkenswerte Analogie mit späterer Kitharodentracht! — und spielt eine siebensaitige goldene Lyra von eigenartiger neuer Form, in der z. B. große runde Ringe zwischen Bügel und Kessel die Verbindung herstellen. Daß schon hier die sieben Saiten begegnen, ist eine weitere Bestätigung der schon aus dem Hermeshymnos zu entnehmenden Zweifel an der Rückführung dieser Erfindung auf Terpander oder Kapion.[1]

[1] Vgl. schon Bergk, *Griech. Literaturg.* I, 765.

Die Rückseite zeigt zunächst, rechts, die Darbringung eines unblutigen Opfers. Am rechten Ende erhebt sich wiederum ein altarartiger Bau, dessen vertikaler Teil in der Mitte einen dunklen Streifen mit hellem Spiralband zeigt, links und rechts dunkle, hell eingefaßte Streifen; darauf ruht ein Horizontalglied, dessen mittlerer Hauptstreifen mit fünf ganzen und zwei halbierten runden verschiedenfarbigen Scheiben geschmückt erscheint, darüber und darunter dunkle Streifen. Oben darauf stehen auf jeder Seite je zwei 'horns of consecration'[1], jedes Paar dicht nebeneinander; im leer gelassenen Mittelraum aber erhebt sich ein naturalistisch wiedergegebener Baum mit lanzettförmigen Blättern, also Öl oder, wohl richtiger, Lorbeer. Vor dem eben beschriebenen 'Altarbau', also links von ihm, erhebt sich zunächst auf niedrigem Untersatz, der hart in den Raum hineingepaßt ist, abermals ein solcher 'zypressen'förmiger Aufsatz, auf dessen Spitze, wie unmittelbar darauf ruhend, wieder eine Doppelaxt mit je zwei Schneiden, darauf eine dunkel gemalte Taube nach links. Davor steht ein niedriger Altar oder Opfertisch, dessen vertikaler Teil ebenso geschmückt ist, wie am großen 'Altarbau', oben darauf liegt als leicht vorspringender Deckel eine dunkle Horizontalplatte. Auf dieser Deckplatte steht scheinbar ein Korb. Auf denselben legt beide Hände eine Frau, deren Gewand ganz dem der Eimergießerin der anderen Seite gleicht; bei beiden Frauen scheint die Zeichnung des hosenartigen Rockes Fell andeuten zu sollen; die schwarzen Haare der Frau fallen in langen Zöpfen nieder. Darüber, scheinbar in der Luft, sieht man eine Schnabelkanne[2], noch höher wird ein zweihenkliger dunkler Korb mit Früchten sichtbar; die Früchte sind dargestellt in Gestalt von vier verschiedenfarbigen runden Scheiben, darüber zwei scheinbar dreieckig gezeichnete Fruchtkörper. Der Hintergrund der bis jetzt beschriebenen Szenen ist blau; weiß derjenige der nun weiter nach links folgenden Tieropferszene.

Auf einen hohen Untersatz, unten säulenförmig, oben wie ein Kelchkapitell sich verbreiternd, beide Teile durch ein mit Zickzackmuster verziertes geradliniges Zwischenglied verbunden, legt ein mit kreuzförmig geschlungenen Stricken, deren Enden von zwei Frauenhänden gehalten scheinen, gefesselter Stier den Kopf, das Antlitz nach vorn. Er schlägt mit dem Schweif die Flanken. Rechts von diesem amboßartigen Block ein Eimer. Im Vordergrund liegen

[1] Über die Entstehung dieses für die Gestaltung der Altarform, Erklärung des Bukranion u. a. eminent wichtigen Form s. Zahn, Arch. Anz. 1901, 22. S. auch Noack, *Hom. Paläste* 85.

[2] Nach Paribeni 348 hält die Frau die Schnabelkanne. Letztere gleiche einem wirklichen Exemplar, das im Kuppelgrab gefunden und S. 341 beschrieben sei.

zwei augenscheinlich ebenfalls noch lebende, wohl zum Opfer bestimmte Steinböcke. Hinter dem Stier, d. h. durch sein Hinterteil in der Körpermitte verdeckt, ein Flötenspieler in blauem Gewand nach rechts. Sein Oberkörper erscheint auffällig stark hintenübergelegt. Er bläst die das ganze klassische Altertum hindurch beim blutigen Opfer übliche Doppelflöte, schon ganz von der später üblichen Form, mit dem pfeifenartig aufgebogenen Ende der einen Röhre. Der Opferszene nähern sich von links zwei Paare langbekleideter Frauen, von einer ebensolchen angeführt; ob es diese war, die die Stricke des Stieres hielt, läßt sich bei der leider über den oberen Teil der linken Hälfte dieser Seite hereingebrochenen Zerstörung nicht mehr erkennen.[1]

Von den Nebenseiten sah ich keine Abbildungen, kenne sie nur durch mündlichen Bericht der Augenzeugen und Paribenis Schilderung. Ich setze daher diese her: A (347): — — — nel mezzo e sopra al solito zoccolo è una biga tratta da due cavalli e montata da due donne, bianche al solito di carnagione, bionde e abbigliate con una veste stretta che ben rivela la forma del busto e la turgidità del seno. Una delle due donne regge le quattro redini rosse. I cavalli di un colore scuro sembrano procedere al passo con portamento assai altero. Notevole la forma della testiera che corrisponde a quella che si riscontra in alcune teste di cavallo fittili, rinvenute tra la suppellettile votiva del recinto sacro. B: L' ultimo fianco — presenta un gruppo di due donne su una biga tratta da grifi. Le due donne sono ricoperte di vesti che sembrano tutte d'un pezzo, e portano in capo un curioso cappello a cupola bassa cilindrica e a larga falda gettata indietro sulla nuca. I due grifi hanno corpo canino più che leonino, con gambe lunghe, addome assai stretto e coda rivolta all' insù. Le teste sono sollevate, e su di esse si innalza un grande pennacchio ricadente sul davanti. Le ali assai grandi, aperte e dritte verso l'alto, sono dipinte a vari colori. Sui due animali si libra ad ali spiegate un uccello assai variopinto, e munito di pennacchio simile a quello dei grifi.

Das der neue Sarkophag! Wohl war dies merkwürdige Denkmal wert, auf den Schultern kräftiger Männer vier Tage lang über Berg und Tal auf schwierigsten Wegen in das kretische

[1] Paribenis Schilderung weicht bei der Stierszene etwas ab von dem, was ich auf der Photographie zu erkennen glaubte. Ich sah alles besser zusammengesetzt, er aber das Original. Er hat zunächst drei Paare von Frauen zu erkennen geglaubt statt der von mir oben genannten 2. 2. 1. Dann sagt er, der Stier liege gefesselt auf einem Tisch, den niedrige Füße trügen, das Blut riesele bereits in den Eimer. Auch er vermißt, wie ich, den Victimarius.

Museum nach Candia getragen zu werden, mit größter Vorsicht, damit es nicht durch Erschütterungen oder sonstige Ursachen Verletzung erlitte. Wer die mykenische Kulturwelt einigermaßen kennt, wird ohne viel Mühe rituelle und bildliche Erscheinungen, namentlich aus den kretischen Entdeckungen der letzten zehn Jahre, heranziehen, um das Bild vom Totenkult des zweiten Jahrtausends durch mancherlei kleine Züge und Parallelen noch zu vervollständigen, und seine animistische Grundlage in die nötige Beziehung zu den Kultformen überhaupt zu setzen. Jeder Philologe aber wird überrascht sein, um 1300 v. Chr. bereits in so entwickelter Gestalt Formen des Totenkultes vor Augen zu sehen, die wir uns unwillkürlich gewöhnt hatten, als Eigentum der klassischen Welt zu betrachten. Solchen Erscheinungen gegenüber diese 'mykenischen Achäer', die aus Griechenland herübergekommen sind, denselben Weg, den Jahrhunderte später von den Dorern vertriebene Stämme und die Dorer selbst fanden, die in Kreta die sog. mykenische Kultur zu ihrer letzten typischen Ausprägung brachten, noch für Nichtgriechen erklären zu wollen, geht nicht mehr.

Doch näher einzugehen auf Erklärung und Würdigung dieses Sarkophags müssen wir zunächst den glücklichen Entdeckern überlassen. Sie haben das erste und nächste Recht, über die bloße Beschreibung hinaus, die Paribeni gegeben hat und die auch vorstehende Bemerkungen nur geben wollten, den neuen Fund auszunutzen, zugleich mit der Veröffentlichung der Aquarelle, die wir in den Monumenti dell' Accademia dei Lincei erwarten dürfen.

Erwähnt sei nur noch, daß noch weiter südlich und oberhalb, eingerichtet in dem Skelett eines älteren Hauses, sich vier bis fünf leider nicht ganz unberührte, aber an Goldschmuck und anderen Kostbarkeiten reiche Gräber fanden. Ob sie durch das mitgefundene Elfenbeinplättchen mit dem schon in Mykene verschiedentlich aufgetauchten Namen der Königin Tii, Gemahlin Amenophis' III., wirklich in das fünfzehnte Jahrhundert gewiesen werden, ob hier nicht, wie oft bei einzelnen ägyptischen Stücken, der terminus post quem ohne Zwang zeitlicher Naherückung zu nehmen ist, möchte bei bloßem Durchlesen der Fundbeschreibung Paribenis (RCL 349—351) zweifelhaft erscheinen. Verwundern würde mich namentlich ein Hängeornament aus Gold, in Gestalt eines menschlichen Herzens, auf dessen Oberfläche in Relief dargestellt sind eine Spinne, eine Schlange, ein Skorpion, eine Hand, ein Stern, eine Spirale; die Kleinheit dieser Gegenstände bei vollendeter technischer Herstellung erregte die höchste Bewunderung der Finder. Der Glaube an den bösen Blick ist ja sicher so alt wie das Menschengeschlecht, auch das griechische. Aber so hohes Alter eines Abwehrmittels, dessen nächste Parallele doch erst die Votivhände usw. bilden, überrascht

doch in sehr hohem Maße. Während Paribeni bei Beschreibung dieses Stückes und mancher anderer Schmuckstücke, für die dem Leser seiner Beschreibung zunächst Stücke aus dem neunten bis siebenten Jahrhundert einfallen, keinerlei bedenkliche Bemerkung macht, wird er selbst stutzig bei einer aus schwarzem Stein gearbeiteten Sphinx, die durch weißen Intarsiaschmuck auf ihrem Tierkörper und äußerste Naturwahrheit in der Wiedergabe ihrer zum Ansprung bereiten Stellung ganz eigenartig sei: 'L'impressione che si riceve da questa statuetta è così strana che se non fosse stata trovata in uno strato intatto, non si sarebbe mai presa per un oggetto d'arte micenea o importato durante il fiorire dell' arte micenea'. Also warten wir die Veröffentlichung dankbar ab! **F. v. Duhn.**

In der Zeitschrift für Assyriologie XVI, 1902 S. 392 ff. hat C. Brockelmann einen alten babylonischen Brauch aus dem Wesen des Eponymats religionsgeschichtlich gedeutet, bei dem 'ein Sklave oder ein zum Tode verurteilter Verbrecher auf den Thron gesetzt ward und königliche Kleidung erhielt. Er führte kurze Zeit die Macht, und sogar der Harem des Königs stand zu seiner Verfügung. Diese kurze Lust aber mußte er am Ende des Festes mit dem Tode büßen.' Eine genaue Parallele zu dieser Sitte schildert Pierre Loti, Au Maroc (Paris, Calman Lévy 1899) S. 221 f. in dem alljährlich wiederkehrenden Feste der Tholbas, der Studierenden der Theologie von Marokko; nur ist hier an Stelle der Tötung die mildere Form der Flucht getreten. Die Stelle aus Lotis Tagebuche lautet: *Mardi 23 avril. Le bruit court que le sultan des tholbas est en fuite depuis cette nuit. . . . Dans l'Université de Fez, conservée telle quelle depuis l'époque de la splendeur arabe, c'est un usage séculaire que, chaque année, aux vacances du printemps, les étudiants font dix jours de grande fête; se choisissent un roi (lequel achète son élection, aux enchères, avec force pièces d'or); s'en vont camper avec lui dans les champs au bord de la rivière; quis rançonnent la population de la ville, pour pouvoir chaque soir se griser de musique, de chant, de couscouss et de tasses de thé. Et c'est avec une soumission souriante que les gens se prêtent à ces amusements-là; ils viennent tous, les vizirs, les marchands, les hommes de métiers, par corporations et bannières en tête, visiter le camp de tholbas et apporter des présents. Et enfin, vers le huitième jour, le sultan en personne, le vrai, vient aussi rendre hommage à celui des étudiants, qui le reçoit à cheval sous un parasol comme un calife, et le traite d'égal à égal, l'appelant «mon frère». Ce sultan des tholbas est toujours*

quelqu'un des tribus éloignées, qui a une grâce supréme à demander pour lui même ou pour les siens, et qui profite, pour l'obtenir, de ce tête-à-tête unique avec le souverain. Aussitôt après, de peur qu'on ne la lui reprenne, de peur aussi de représailles de la part des gens qu'il a fait bâtonner pour de bon, une belle nuit, clandestinement, il disparaît. **R. Wünsch.**

Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc, par Edmond Doutté. Alger (1903). 39 p. 8^0. Ein in nur 100 Abzügen veröffentlichter Ausschnitt aus dem unter der Presse befindlichen Werke des Verf. *Voyages d'études au Maroc.* Die weitverbreitete, schon aus dem AT und durch die ξερμακες des griechischen Altertums bekannte Sitte, an Wegen und auf Bergspitzen Steinhaufen zu errichten und durch zugeworfene Steine zu mehren, hat im Kultus der Heiligen (Marabut), wie er in Marokko und sonst bei Mohammedanern üblich ist, besondere Anwendungen gefunden. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, die beobachteten Tatsachen zusammenzustellen, sondern sucht sie auch nach dem Vorgange besonders Tylors und Frazers zu erklären. Er findet in dem Brauche die Absicht, inwohnendes oder befürchtetes Übel (wie Krankheiten) zu übertragen, und sucht die Schwierigkeiten, auf welche diese Annahme z. B. bei der Heiligenverehrung stoßen muß, durch die Annahme mohammedanischer Umdeutung des älteren Brauches zu heben. Es soll nicht bestritten werden, daß der Gedanke der Übertragung des Übels für viele Fälle einen zureichenden Grund abgibt. Aber die Errichtung von 'Steinmannli' auf Berghöhen werden, hoffen wir, wenige mit ihm und Frazer aus dem Bedürfnis, die Müdigkeit fortzuwerfen, erklären (S. 18); und wenn man in verknoteten Bändern oder Ledersäckchen an Bäumen Erde von Äckern eingebunden findet (S. 34), wird man wohl vorziehen, darin eine Weihung des Ackers an die Gottheit (*pars pro toto*) zu sehen, welche den Zweck hat, dem Acker göttliches Wohlwollen, also Fruchtbarkeit zu sichern, statt, wie D. es S. 35 tut, vorauszusetzen, daß alles Übel des Ackers in dem eingebundenen Erdhäufchen konzentriert sei.

Im Verlauf der Abhandlung wird auch auf die Sitte, Knoten in die Zweige von Bäumen und Sträuchern zu machen und Bänder, Haare u. dgl. an heiligen Bäumen, an Türen und Wänden von Heiligtümern zu befestigen, eingegangen (S. 30ff.). Beachtenswert sind die S. 35f. besprochenen mohammedanischen Vorstellungen über Haar- und Nägelschneiden. **H. Usener.**

Die Bedeutung der Feldzeichen für die Religionsgeschichte. Anläßlich der Publikation eines altorientalischen Feldzeichens veröffentlicht Friedrich Sarre eine äußerst dankenswerte Zusammenstellung von Nachrichten über altorientalische Standarten (Die altorientalischen Feldzeichen, mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes, Beitr. z. alt. Gesch. III, Heft 3, S. 333ff.). Nicht auf den archäologischen, sondern auf den religionsgeschichtlichen Wert solcher Arbeiten möchte ich hier hinweisen. Die nahen Beziehungen zwischen Feldzeichen und Kult sind unverkennbar. Mir scheint zum mindesten eine doppelte Entwickelung vorzuliegen: Farben und Symbole. Der Gebrauch der Farben hängt wahrscheinlich mit den Planetenfarben zusammen (vgl. Yacoub Artin Pascha, Contribution à l'étude du Blason en Orient 18ff.; unabhängig davon hat diesen Gedanken geäußert G. Hüsing, Orient. Lit. Ztg. 1903 Spalte 268). Hieraus entwickeln sich die bunten Tuchfahnen, vielleicht stellte man zunächst die Farben der Planeten zusammen, deren Konjunktion für günstig galt.

Noch älter ist vielleicht der Gebrauch der Symbole, ursprünglich wohl der Gott selbst, dann sein Thron oder Wagen, endlich bloß sein Symbol. Daher darf die Standarte nicht in Feindeshand fallen, während bei Besiegung eines Landes der fremde Gott mit fortgeführt wird; denn der Besitz des Gottes begründet die Legitimität. Nur wer die Hände der Belstatue erfaßt hatte, war rechtmäßiger Herr von Babylon. Ein Rudiment dieser Anschauung ist es, wenn sich noch in arsakidischer Zeit und später die Herrschaft an den Besitz des Reichspaniers — offenbar die Versinnbildlichung des Gottes — knüpft (Sarre S. 360).

Diese beiden Elemente: Farbe und Symbol gehen dann häufig ineinander über, daher die große Schwierigkeit klar zu sehen. — Nur auf einen Punkt möchte ich noch hinweisen, das paarweise Vorkommen der Feldzeichen auf assyrischen Denkmälern (Sarre S. 337f.). Diese Paarung hält sich bis in fatimidische Zeit (Qalqašandī S. 173). Die Beziehung auf die Sonne scheint mir unabweisbar. Trotz meiner großen Skepsis gegenüber der üblichen astralmythologischen Spekulation scheint mir hier — namentlich im Zusammenhang mit den Planetenfarben — eine astrale Deutung wahrscheinlich. Jedenfalls erhellt aus dem Gesagten die große Wichtigkeit der Feldzeichen für die Religionsgeschichte. Nur systematische Sammlungen, nicht Spekulationen können hier zur Klarheit führen. **C. H. Becker.**

In den „Archives du Muséum d'histoire naturelle de Lyon" tome 8 (1903) handeln Lortet und C. Gaillard über „la faune momifiée de l'ancienne Égypte" auf Grund der großen Sammlung von Tiermumien, die zu entwickelungsgeschichtlichen Studien auf Kosten des Museums von Lyon aufgedeckt worden sind. Die Abhandlung mit ihren zahlreichen Abbildungen von Tiermumien und mit genauer Bestimmung der Arten ist geeignet, eine klare Vorstellung von der eigenartigen Sitte zu geben, die Lortet in der Einleitung mit Recht auf den Glauben an die Seelenwanderung zurückführt. „Les Égyptiens ne devaient pas laisser disparaître par la putréfaction les corps de ces animaux habités par les âmes de leurs parents, de leurs amis, de leurs concitoyens.

H. Hepding.

J. Wellhausen, das Evangelium Marci übersetzt und erklärt. Berlin, Georg Reimer, 1903.[1] Ein Kommentar zum Markus-Evangelium von der Hand Wellhausens ist für alle Neutestamentler eine große Überraschung. Der Schwerpunkt des Buches scheint mir in der reichlichen Verwertung des Aramäischen für die Interpretation der Jesusworte zu liegen; aber auch außerdem sehen wir den Schriftgelehrten aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholen. Besondere Beachtung werden finden die Bemerkungen über das Wesen der Parabeln Jesu und die Erklärung der Leidensgeschichte, namentlich des Abendmahles. Das Menschensohn-Problem, zu dem Wellhausen sich schon verschiedenemal geäußert hatte, findet S. 66 ff. ein bedeutsames Epimetron. Daß S. 70 f. in Sachen der Messiasfrage gegen Wrede polemisiert ist, wird das Buch auch den Protestlern wertvoll machen, die sonst bloß von der Widerlegung Wellhausens ihr Leben fristen.

A. Deißmann.

Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Vortrag gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologentag in Amsterdam von Otto Pfleiderer. Berlin, Georg Reimer, 1903. Der beste Kenner und unermüdlichste Verfechter der Religionsgeschichte unter den deutschen evangelischen Theologen gibt hier eine Zusammenstellung der religionsgeschichtlichen Analogien zum Lebensbilde Jesu, die bis hinauf in die älteste evangelische

[1] Späterhin werden wir zusammenhängende Berichte oder zusammenfassende Abhandlungen über Forschungen im Neuen Testamente und im Urchristentum bringen. In diesem Hefte wird Holtzmanns Aufsatz (S. 57 ff.) auch solchen Zwecken dienen.

Tradition reichen. Achtet der Religionshistoriker vor allem auf diese gemeinsamen Züge, so wird der Theologe auf die spezifische Differenz achten, um darin das Wesen seiner Religion zu sehen, die jenen gemeinsamen Zügen ihre Eigenart aufgeprägt hat.

F. Niebergall.

In den Nummern 44, 45, 47, 48 des in Bremen erscheinenden Protestantenblattes faßt Prof. W. Nestle-Schwäbisch-Hall die Beziehungen zwischen Mithrasreligion und Christentum mit Benutzung der neueren Literatur gut und ausführlich zusammen. Er verfolgt sie von ihrer gemeinsamen Entstehungszeit bis zum endlichen durch die Entscheidung Griechenlands bedingten Sieg des Christentums und bis zu der Aufnahme des Mithras als St. Georg in den christlichen Himmel und die Verlegung des Weihnachtsfestes vom 6. Januar auf den Tag des Invictus. Die Parallelität christlicher Lehren und Bräuche mit denen der Mithrasreligion tritt schlagend hervor. **F. Niebergall.**

Mit diesem Jahre (1903) haben Bousset und Gunkel begonnen, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herauszugeben, als deren zweites Heft Heitmüllers ausgezeichnetes Buch „Im Namen Jesu", das bereits oben S. 61 berücksichtigt ist, zuerst erschien. Gunkel gibt im ersten Heft „zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" eine Fülle sehr wertvoller, nur zu oft knapp oder allgemein gehaltener Anregungen, Umrisse zu einigen Dutzend Untersuchungen, die wir uns wünschen. Es wird gerade dem, der von der Kenntnis der hellenistischen Welt herkommt, von größtem Werte sein zu sehen, was der Kenner des Orients und des Judentums im Neuen Testament aus seinen Gebieten herstammen läßt. Wir werden aber dagegen doch wohl manches einzuwenden haben, daß vieles für den Orient und das Judentum einfach behauptet wird, auch wenn alle und jede Überlieferung fehlt. Und in einer Reihe von Fällen ist es so, wie beim 12. Kapitel der Johannisapokalypse (über die Hauptthese für G., „daß hier mythische Elemente vorhanden sind", kann natürlich zwischen ihm und mir keine Differenz bestehen): die in allen Hauptpunkten schlagende Analogie des griechischen Mythus wird immer wieder zurückgestellt gegen ganz vage Ähnlichkeiten allgemeiner mythischer Züge in babylonischem oder ägyptischem Mythus, die sich bei vielen Völkern der Erde ganz ebenso aufweisen lassen. Daß der Mythus von Letos Flucht und Apollos Geburt und von dem Drachenkampf mannigfach dargestellt, sogar aufgeführt wurde, gerade in Klein-

asien um jene Zeiten, da die Apokalypse entstand (Abraxas 121, vgl. 116), sollte für die „Methode" der Quellenuntersuchung um so weniger bedeutungslos sein, als sie heute kaum nach Ort und Zeit der Übertragung zu fragen pflegt (natürlich kann deshalb der Verfasser des Kapitels doch ein Jude sein). Noch eine Frage statt vieler: daß der Glaube an eine Auferstehung nach dem Tode nicht aus dem Judentum stammen kann, ist S. 31 ff. scharf und treffend dargelegt. Mit äußerstem Erstaunen las ich die Sätze S. 33 ff., die die Herkunft aus dem Orient darlegen sollen (ich atmete etwas auf, als ich S. 34 Anm. 1 den babylonischen Einfluß in diesem Falle abgelehnt sah): die begleitenden Vorstellungen von einem überirdischen Paradiese und vom Feuerschlunde der Hölle sollen das deutlich machen. Wenn es sonst niemand tut, so muß der Verfasser der „Nekyia" den Kopf schütteln. Da Gunkel selbst es wunderbar findet, daß das Judentum sich so lange dem Glauben an die Auferstehung verschlossen habe — in der Tat sehr wunderbar, da es ja im Bereiche der persischen Religion, die allein im Orient für diesen Auferstehungsglauben in Betracht kommen kann, so lange vorher gewesen war —, so muß er doch sehr gewichtige Gründe haben, diesen Glauben, der gerade zu der Zeit auftritt, da hellenistischer Einfluß ins Judentum mächtig eindringt, nicht aus der griechischen Welt hereinkommen zu lassen, wo er in jahrhundertelanger sozusagen organischer Entwickelung zu der Kraft aufwuchs, mit der er in hellenistischer Zeit seine Eroberungen machte (die Gedanken vom Weltuntergang und den Seelen als Sternen [s. vorläufig Nekyia 24, 1], die G. besonders charakteristisch zu sein scheinen, sprechen nicht im mindesten dagegen, wie ich ein andermal ausführen will, wenn es nötig ist). Es wäre um so erwünschter, wenn G. seine Äußerungen über diese und andere der von ihm aufs neue angeregten Probleme in den Spalten des Archivs darzulegen und näher zu begründen Zeit und Neigung finden könnte. Die gemeinsame Arbeit der Orientalisten und der klassischen Philologen kann hier über die Einseitigkeit hinweg, die beide allein nie ganz werden vermeiden können, das Richtige sichern.

A. D.

Eine für die Religionsgeschichte sehr wertvolle Quelle, der Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Livonum, aliarumque vicinarum gentium ... scriptus per Joannem Maeletium, ist durch einen Neudruck in den „Mitteilungen der literarischen Gesellschaft Masovia", Heft 8 (1902), S. 176 ff. leicht zugänglich gemacht worden. Es handelt sich um jenen, zuerst 1551 gedruckten Brief des Ján Malecki, Erzpriesters zu Lyck im Herzogtum Preußen, an den Rektor der Universität Königsberg Georg

Sabinus, aus dem die Liste der litauischen Gottheiten stammt, die Usener in den „Götternamen“ S. 82 ff. behandelt hat. Aus dem übrigen Inhalt sei hier nur auf die anschaulichen Beschreibungen der alten Opferfeste hingewiesen, sowie auf die auch für das Verständnis antiker Zeremonien ungemein wertvollen Darstellungen der Hochzeitsgebräuche (die von Mannhardt, Mythol. Forschungen S. 356 angeführten „polnischen“ Hochzeitsbräuche gehen wohl auf diese Quelle, die aber viel mehr bietet, zurück) und des Totenkults (s. Rohde, Psyche I^2, 239 Anm. 1; Samter, Familienfeste S. 109, 2). Außer der 1563 unter dem oben angeführten Titel von Hieronymus Mäletius, dem Sohn des Verfassers, veranstalteten Ausgabe des Briefes wird hier auch die erweiterte deutsche Bearbeitung von 1561 oder 1562 abgedruckt: Warhafftige beschreybung der Sudawen auff Samlandt, sambt ihren Bock heyligen, vund Zeremonien. — Vgl. auch Lautenbach: Über die Religion der Letten, Magazin der Lettisch-literarischen Gesellschaft 20, 2 (1901), S. 101.

H. Hepding.

Zuletzt sei den Abonnenten des Archivs f. R. noch folgende besondere Mitteilung gemacht: Die Hessischen Blätter für Volkskunde, die seit 1902 im Verlage von B. G. Teubner erscheinen und auf dem Gebiete wissenschaftlicher Volkskunde durchaus die gleichen Grundanschauungen vertreten und die gleichen Ziele verfolgen wie unser Archiv, beginnen mit dem Jahrgange 1903 eine Zeitschriftenschau zu geben, die alle Beiträge zur Volkskunde, in diesem Falle, was sich auf Glauben, Sitte, Brauch des Volkes, d. h. alles was sich auf „Volksreligion“ bezieht, aus einer großen Menge von Zeitschriften mit kurzer Inhaltsangabe aufführt. Die germanistischen, sprachwissenschaftlichen, allgemein volks- und völkerkundlichen Zeitschriften hat A. Strack bearbeitet, die klassisch philologischen R. Wünsch, die semitischen v. Gall, die speziell historischen Koch und Ebel; es werden fernerhin die theologischen von W. Köhler, die romanischen und anglistischen von L. Dietrich, die geographischen von demselben ausgezogen. Ein ausführliches Register des Inhaltes soll die Benutzung erleichtern. In der Voraussetzung, daß vielen Lesern unseres Archivs der Besitz der Zeitschriftenschau der Hess. Bl. f. V. sehr erwünscht sein müsse, haben wir mit der Redaktion der Hess. Bl. f. V. und der Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner das Abkommen dahin getroffen, daß die Abonnenten des Archivs für 4 M. jährlich die vollständige Zeitschriftenschau des betreffenden Jahrganges mit Register geliefert bekommen. Die Zeitschriftenschau kann zugleich mit dem Archiv bestellt werden.

[Abgeschlossen am 10. Januar 1904.]

I Abhandlungen

Heilige Handlung

Von **Hermann Usener** in Bonn

Was ihm heilig ist, will das Volk nicht nur glauben, sagen und singen, sondern auch schauen. Selbst die Christen verlangen Jesus, Maria und die Heiligen vor Augen zu haben. Über ein Jahrhundert lang haben die Bilderstürme gewütet, das Bedürfnis nach Bildern haben sie nicht auszurotten vermocht. Leben und Wunder des heiligen Anastasios, eines nachgeborenen Martyrs des siebenten Jahrhunderts, waren eher in Bildern als in einer Schrift dargestellt; und die Wunder des heiligen Spyridon hat sein Biograph aus den Gemälden der Kirchenwand ergänzt. Für die großen Tage der Heilsgeschichte scheint auch das Bild nicht mehr ausreichend. Um den frommen Schauer voll zu empfinden, verlangt man körperliche, leibhaftige Darstellung und steht in der Kirche vor dem Jesuskind in der Krippe oder vor dem für uns gekreuzigten Heiland im Grabe. Die sinnliche Kraft der Empfindung steigert sich schließlich zur vollen Wirklichkeit, indem sie jene großen und heilbringenden Vorgänge in lebendiger Handlung dramatisch nachbildet. Die Weihnachtsspiele und die Osterspiele mit ihren Abarten haben sich vom Mittelalter bis in neuere Zeit erhalten. Die Ausbildung der modernen Bühne hat sie mehr und mehr zurücktreten lassen, das Volk hat sich namentlich die Weihnachtsspiele lange bewahrt; wie eine Offenbarung wurde es von der gebildeten Welt empfunden, als die Passionsspiele des Oberammergaus von München aus gewissermaßen entdeckt wurden.

Der antike Mensch war nicht anders veranlagt. Was die bildenden Künste, nachdem sie die technischen Schwierigkeiten bemeistert, für die Religion des Altertums bedeutet haben, braucht hier nicht berührt zu werden. Nötiger ist es auf einen Unterschied hinzuweisen. Die Göttersage hat bei den Griechen eher der Komödie als dem ernsten Drama zum Vorwurf gedient; die Tragödie benutzt sie nur, insoweit sie entgöttlicht, d. h. zur Heldensage herabgesunken ist. Darauf hat v. Wilamowitz[1] mit Recht hingewiesen. Um so größere Bedeutung hatte die Darstellung der Göttersage im Gottesdienst. Es gab wohl gar keine echte und ursprüngliche Göttersage, die nicht in heiliger Handlung ihre feierliche Darstellung gefunden hätte; 'Handlungen', *δρώμενα*[2], heißen sie bei den Griechen. Zweifellos ist diese heilige Handlung[3] die ursprünglichste und lauterste Form der Göttersage; ja man ist zuweilen versucht zu fragen, ob die Handlung Abbild der Sage oder die Sage Nachklang der Handlung sei. Da die attische Tragödie sich zu einer Zeit entfaltete und ihre Normen erhielt, als Religion und Gottesdienst noch ungebrochen waren, so ist es nur zu begreiflich, daß man die heiligen Handlungen des Gottesdienstes von der Bühne, trotzdem sie im Dienste des Dionysos stand, fernhielt, um das Heilige vor Profanation zu bewahren: denn eine Profanation wäre es gewesen, wenn die heilige Handlung aus ihrem gottesdienstlichen Zusammenhange gelöst und zum Gegenstande freien Spiels gemacht worden wäre.

[1] Euripides Herakles (Berl. 1889) 1, 59—61.

[2] Belege des Sprachgebrauchs hat Wyttenbach zu Plut. de Is. et Osir. p. 352[c] *τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους* gesammelt p. 170 (3, 131 Leipz.). Die 'vorgezeigten' Symbole (*δεικνύμενα*) gehören den Mysterien an. Mit *δρᾶν* wird allgemein jede religiöse Handlung bezeichnet (z. B. Plut. de def. or. 15 p. 418[b] *δρᾶν ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι*), also vorab Opfer, daher *δραμοσύνη* im Opferkalender der Tetrapolis (*b* 34. 40, bei v. Prott *fasti sacri* p. 49).

[3] Den kürzeren Ausdruck 'Begehung' vermeide ich, weil er zu vieldeutig ist.

Man ist unwillkürlich geneigt, diese gottesdienstlichen Darstellungen der Göttersage aus der Innigkeit des Glaubens und dem ästhetischen Bedürfnis der Veranschaulichung abzuleiten.[1] Das ist sichtlich die Ursache der Schaustellungen in der christlichen Kirche. Aber man würde sehr irren, wenn man diesen Zusammenhang verallgemeinern und auf die Erscheinungen des Altertums und unkultivierter Völker anwenden wollte. Die Entstehung solcher Bräuche liegt weit vor der Zeit, wo religiöse Empfindung durchdringt oder gar ästhetisches Bedürfnis das Handeln bestimmt. Die Darstellung des göttlichen Vorgangs ist vielmehr ursprünglich eine streng sakramentale Handlung, durch welche der Gemeinde das gewährleistet werden soll, was in der Handlung andeutungsweise geschieht.

Eine sehr beliebte und verbreitete Form des Zauberspruchs besteht darin, daß ein göttlicher Vorgang einfach erzählt wird, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, wovon die Geschichte meldet.[2] Der Zauberspruch wird manchmal so angewandt, daß während der Besprechung eine gleichartige Handlung symbolisch vorgenommen wird; wie bei dem Spruch gegen den kalten Brand[3]

'Mutter Maria reist über das Land,
da fand sie eines toten Mannes Hand,
damit wollt' sie bestreichen den kalten Brand'

gleichzeitig die kranke Stelle mit einem Stein bestrichen wird, der einem weder von der Sonne noch vom Mond beschienenen

[1] So sagt v. Wilamowitz a. a. O. 1, 60: 'Diese mimischen Darstellungen haben nicht an sich Wert, sondern nur als Symbole, als ein augenfälliger Ausdruck desselben Gedankens oder derselben Empfindung, welche auch in der heiligen Geschichte niedergelegt sind.'

[2] S. Rich. Heim, *Incantamenta magica* (Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIX) p. 495 ff.

[3] Aus der dankenswerten Sammlung Ulr. Jahns *Hexenwesen und Zauberei in Pommern* (Breslau 1886) greife ich ein Paar der kürzesten Beispiele heraus: S. 81 n. 120 (Brand) und S. 110 n. 268 (Rose).

Orte entnommen sein muß. Aber ein wesentliches Erfordernis ist das nicht; der Spruch gegen die Rose (S. 283, 3)

'Maria und das Kind
spielten um einen Ring;
und Jesus der da gewann,
und die Rose die verschwand'

steht ganz auf sich: man getröstet sich, daß, so wahr das ist, was erzählt wird, so gewiß auch geschehen muß, was gewünscht wird.[1]

Diese Gestalt des Zauberspruchs ist nur die private Anwendung der Vorstellungen, die man mit den Dromena des öffentlichen Gottesdienstes verband. Die göttliche Geschichte bildet man nach mit der Absicht, sich ihrer segensreichen Wirkungen zu versichern. Es besteht nicht der geringste Zweifel und kann für viele Fälle bündig bewiesen werden, daß die darstellenden Mitglieder der Gemeinde selbst als die Götter und Dämonen gedacht wurden, welche sie darstellten. Die außerordentliche Bedeutung, welche bei unzivilisierten Völkern allgemein Masken und Maskentänze haben, beruht lediglich darauf, daß die Maske ihren Träger zu dem Dämon umwandelt, den sie andeutet. Das klassische Altertum bewahrt noch manche Bezeichnungen für Träger des Kultus, worin sich diese Einerleiheit des gottesdienstlich handelnden Menschen mit der Gottheit offen ausspricht.[2] Ja ich möchte glauben, daß echte Völkernamen, solche meine ich, die nicht von einem Nachbarvolk, sondern vom Volke selbst stammen, in der Regel ursprünglich solche Bezeichnungen von Trägern eines Kultus waren, wie Hellenen, Arkader, Phryger, Berekyntier usw.

---

[1] So heißt es geradezu bei Ulr. Jahn S. 75 n. 97 (vgl. auch Birlinger *Aus Schwaben* 1, 443) zur Blutstillung: 'Jesus war zu Bethlehem geboren, Jesus war zu Jerusalem getötet. So wahr diese Worte sind, so wahr verstehe dir N. N. auch das Blut.'

[2] S. *Götternamen* S. 358 f.

Bei den Zuñi im New Mexiko Territory (U. St.) ist eine Regenbeschwörung beobachtet und beschrieben worden[1], welche dort kurz nach Sommersonnenwende stattzufinden pflegt. Zehn Burschen, bis auf den Lendenschurz nackt, stellen sich hintereinander auf, indem jeder die Hände an die Lenden des Vordermanns legt (der vorderste stemmt sie auf seine Schenkel), und bewegen sich so in halbem Trab längs der Häuser des Dorfs, von denen Weiber aus großen Gefäßen Wasser, durchaus nicht bloß reines, auf sie herabschütten; je nasser sie werden, desto lieber ist es ihnen. Man könnte darin einen einfachen, auf das Prinzip der Analogie gebauten Zauberbrauch sehen wollen. Preuß hat ihn treffend als Dromenon gefaßt und den Beweis dafür erbracht. Bei den nahe verwandten Moki in Arizona ist eine jetzt zu Berlin im Museum für Völkerkunde befindliche Schale gefunden worden, deren Inneres genau dieselbe Regenprozession darstellt. Zwölf nackte Männer bewegen sich in der gleichen Haltung voran, während aus der Höhe zwei andere Männer Wasser auf sie herabgießen, zwischen denen eine dritte Figur, gleich als ob sie das Ganze dirigierte (Jungfrau nennt sie Preuß), untätig steht. Alle zwölf Regenläufer und obendrein die beiden Wassergießer sind in übermenschlich phallischem Zustand; während sonst bis auf die sog. Jungfrau alles schwarz gemalt ist, wirkt das Rot der Eicheln um so greller. Der Gedanke an vermummte Phallophoren ist durch das Bild selbst ausgeschlossen; nur Dämonen können hier dargestellt sein, Dämonen der Fruchtbarkeit und des Erntesegens. Es ist also ein göttlicher Vorgang, den das Bild der Schale veranschaulicht, und durch dessen Nachahmung sich die Zuñi Regen und Ernte sichern.

Man müßte sich selbst die Augen verdecken, wenn man die nahe Verwandtschaft dieser Dämonen mit den phallischen Schmerbäuchen der attischen Komödie nicht sehen wollte.

---

[1] K. Th. Preuß im Archiv für Anthropologie n. F. I (1903) 129—132.

Das Drama könnte schließlich doch von der heiligen Handlung (den δρώμενα) seinen Namen haben, von der Handlung nicht die es darstellt, sondern aus der es hervorgegangen war. Der phallophorische Aufzug und das Umschwärmen der Vermummten, die Tänze der Satyrn (τράγοι) waren ursprünglich selbst heilige Handlung, und es gehört kein besonderer Scharfblick dazu, diese Erscheinungen mit den religiösen Vorstellungen von Wintersonnenwende und beginnendem Frühling in Zusammenhang zu setzen. Dramatisches Spiel entwickelt sich überall unwillkürlich aus Maskenbrauch: das lehrt der Mimus unkultivierter Völker.

In den Städten des Altertums sehen wir durchweg die Pflege des Verhältnisses zu den Göttern als eine Staatsangelegenheit behandelt. Soweit nicht bestimmte Kulte Sache eines Geschlechts oder des einzelnen Hauses oder Hofs sind, pflegen es höhere Beamte zu sein, die unter Beihilfe von Priestern für Opfer und gottesdienstliche Bräuche im Namen des Staats Sorge tragen. Damit war eine allmähliche Verminderung des religiösen Pflichtgefühls bei dem einzelnen unvermeidlich gegeben. Aber auch etwas anderes konnte nicht ausbleiben. Der Staatskultus mußte die großen Götter des panhellenischen Glaubens begünstigen und nach Prachtentfaltung in Aufzügen und Preisspielen streben. So mußten die Kulte und Bräuche, welche abseits der großen Straße lagen, in Schatten gestellt, der Vernachlässigung und Vergessenheit preisgegeben werden.

Ehedem war es anders gewesen. Kein Haus der Gemeinde, keine Rauchstätte konnte sich von der Festbegehung ausschließen. Und wo für die Gemeinde von ihren herkömmlichen Vertretern, den Junggesellen oder Mädchen Opfer und Opfermahl herzurichten war, da fanden von Haus zu Haus die üblichen Umzüge mit den Heischeliedern statt, um alles Erforderliche, einschließlich des Holzes zum Opferbrand oder der Feuersäule einzusammeln, wie es in Griechenland bei der

Eiresione und der Ankunft der ersten Schwalbe geschah und bei uns bis heute zum Martinstag und bei zahlreichen anderen Gelegenheiten üblich geblieben ist. Schon im Altertum waren diese Bräuche wie bei uns zu einer Angelegenheit der Kinder herabgesunken. Das mußte sich vorbereiten von dem Augenblicke an, wo die Pflege der Religion von der Obrigkeit in die Hand genommen war. Solange an dem gottesdienstlichen Brauch der Gemeinde jeder einzelne sich mitbeteiligt fühlte, mußten auch die heiligen Handlungen eine ganz andere Bedeutung für den einzelnen haben als später unter der Herrschaft des Staates. Der christliche Festbrauch ist hier sehr belehrend, weil er sicher zu unterscheiden gestattet, was die Kirche von sich aus angeordnet und was sie dem Drängen der Laienwelt zugestanden hat. Diese Zugeständnisse geben einen Maßstab für die innere Beteiligung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder am festlichen Gottesdienst. Es ist überraschend, wie weit man in der Nachbildung der heiligen Geschichte gegangen ist. Noch heute ist der Palmesel sprichwörtlich: bis in den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts war es in Süddeutschland, Tirol, der Schweiz üblich, am Palmsonntag einen hölzernen Esel und darauf das Schnitzbild des Heilands entweder der Prozession voranzutragen oder des Nachmittags feierlich von Haus zu Haus zu fahren.[1] Am bekanntesten sind die Darstellungen, zu denen das Weihnachtsfest Anlaß gegeben hat. Das Jesukindlein zu wiegen hat sich sogar die protestantische Kirche herbeigelassen. Man kann an diesem Fest sehen, wie die heilige Handlung des Tages auch in das häusliche Leben des einzelnen hereinragt. Ohne Unterschied der Konfession bauen wir unseren Kindern noch heute unter dem Weihnachts-

[1] R. v. Strele im Jahrbuch des deutschen und österreichischen Alpenvereins, 1897, B. 28, 135—154; Stückelberg im *Festbuch zur Eröffnung des historischen Museums zu Basel*, 1894; vgl. Birlinger *Aus Schwaben* 2, 148. 160; K. v. Leoprechting *Aus dem Lechrain* S. 170; Zingerle *Sitten* usw. *des Tiroler Volkes* S. 146 f.

baum die heilige Krippe auf. Es gehört dahin ein alter Brauch, der hier Erwähnung finden mag, weil er auf eine große Gruppe von Erscheinungen Licht wirft, die wir als Dromena zweiter Ordnung bezeichnen dürfen.

In dem launigen Intermezzo der *Pemmatologia sacra*, womit Lobeck dem Leser die schwere Kost seines Aglaophamus gewürzt hat, treten uns in überraschender Menge Gebäcke aller Art und Form entgegen, wie sie das alte Hellas in verschiedenen Kulten und Festzeiten zu backen, zu opfern und zu verspeisen pflegte. Der Hohn, mit dem er seinen symbolischen Gegner übergießt, konnte dem Wert seiner Sammlung keinen Abbruch tun, aber gerade in diesem Fall war er wenig angebracht, wie längst jeder weiß, der gelernt hat, die Bräuche des eigenen Volkes zu beachten.[1] Ein Brauch der alten Christenheit scheint geeignet, die intimen Beziehungen zwischen Küche und Kirche anschaulich zu machen.

Innerhalb der griechischen Kirche hatte sich die merkwürdige Sitte herausgebildet, nach dem Geburtstag des Heilands Brei aus feinstem Weizenmehl (*σεμίδαλις*) zu kochen und sich gegenseitig damit zu bewirten, um die hohe Wöchnerin zu ehren. Man fühlte sich also unmittelbar und persönlich verpflichtet, der heiligen Jungfrau Mitfreude an dem frohen Ereignis zu bezeugen. Mit dem Brei, den man der Gottesmutter selbst nicht senden konnte, bewirtete man Verwandte und Bekannte. Diese unwillkürliche Äußerung des menschlichen Nachahmungstriebs mußte natürlich von der Kirche als unberechtigter geiler Nebenschoß der Religiosität empfunden werden. Die zu Konstantinopel 692 in der Trulla versammelten Väter sind gegen den kindlichen Brauch scharf eingeschritten: 'Wenn ein Geistlicher fernerhin das tun sollte, wird er abgesetzt, wenn ein Laie, exkommuniziert' (Kan. 79).

[1] Vgl. z. B. Simrocks Handb. der deutschen Mythologie S. 488 [3]. Neuerdings hat M. Höfler einen Überblick über die süddeutschen Neujahrsgebäcke gegeben in der Zeitschr. für österr. Volkskunde 9, 185—205, vgl. Taf. VI—VIII.

Man ist leicht versucht, bei diesem Kanon an die Kollyridianerinnen des Epiphanios (haer. 79) zu denken. Allein der Brotkuchen, den diese an bestimmtem Jahrestage der Jungfrau Maria weihten und verspeisten, hat mit dem Kindbettsbrei des Kanon höchstens die Verehrung der Maria gemeinsam. Dagegen dürfen wir diesem und anderen Berichten des Epiphanios so viel entnehmen, daß schon im vierten Jahrhundert geraume Zeit vor seiner offiziellen Anerkennung (431) der Mariendienst sich vorbereitet hatte. Unser Brauch mag der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten rasch gefolgt sein; ohne dasselbe konnte er nicht wohl entstehen.

Schon die älteste Weihnachtsfeier in der Basilika des Liberius und in der Geburtshöhle zu Bethlehem war an die Krippe gebunden, die dabei wohl als Altar diente; und das stehende Bild der altchristlichen Sarkophage legt die Vermutung nahe, daß leibhaftige Darstellungen der heiligen Nacht bald gefolgt sein werden. Zu diesen Darstellungen der heiligen Handlung ist die von dem Konzil gerügte Sitte nur ein Nebenschoß und selbst ein Teil der Handlung. Was wir daraus gewinnen, das ist die Überzeugung, daß alle die für gewisse Feste und Zeiten des Jahres verbindlichen Speisen und Gebäcke, wie sie im Altertum üblich waren und noch heute allerorten zähe festgehalten werden, aus der selbsttätigen Beteiligung des einzelnen an der heiligen Geschichte des Festtags hervorgegangen sind.

Das Verständnis der gottesdienstlichen Bräuche, die ich unter dem Begriff der heiligen Handlung hier zusammenfasse, unterliegt oft großen Schwierigkeiten und läßt sich darum nicht erzwingen. Die Schwierigkeiten, die teils aus ungenügender Überlieferung, teils aus der Frühzeit ihrer Entstehung erwachsen, werden dadurch gesteigert, daß im Laufe der Zeit sich zuweilen verschiedene Schichten der Göttersage über demselben Brauche abgelagert haben oder sonstige Verschiebungen eingetreten sind; Brauch ist immer widerstandsfähiger als

Vorstellung und Sage. Aus diesen Gründen kann vorläufig an eine Sammlung und Bearbeitung des Stoffes, die Bände erfordern würde, nicht gedacht werden. Um so eher darf ich hier mich darauf beschränken, einige Fälle, die mir lehrreich schienen, eingehender zu behandeln. Ein Beispiel aus der christlichen Liturgie mag voranstehen. Wo die Akten offen vor uns liegen, wo wir selbst zu sehen und zu hören vermögen, dürfen wir hoffen, das Wesen der Erscheinung leichter zu fassen und für dunklere oder verwickeltere Fälle das Auge zu schärfen.

I Wasserweihe

Von ihren sieben Sakramenten unterscheidet die katholische Kirche die sog. Sakramentalien. Der Katechismus gibt von ihnen statt einer Begriffsbestimmung eine Aufzählung: 'Unter Sakramentalien versteht man 1. die Segnungen der Kirche; 2. alles, was die Kirche weiht, z. B. Wasser, Öl, Salz, Brot, Wein, Palmen, Kräuter, Kerzen.' Wenn Sakrament, allgemein und ohne Beschränkung auf das Christentum genommen, eine sinnfällige gottesdienstliche Handlung ist, welcher durch das Gebet übernatürliche Wirkung verliehen wird, so sind alle die Weihungen, durch welche die im Katechismus beispielsweise genannten Sakramentalien erzeugt werden, richtige Sakramente, auch die Weihe von Palmen und Kräutern wenigstens im Glauben noch des heutigen Volkes. In hervorragender Weise gilt das von der Weihe des Wassers. Diese bewährt ihr hohes Alter, wie ich hier zeigen möchte, auch durch die sakramentale Anwendung einer heiligen Handlung.

Am Vorabend des Epiphaniefestes fand ehemals auch in der römischen Kirche ein feierlicher großer Akt der Wasserweihe statt.[1] Heutzutage wird er meines Wissens nur noch

[1] Man findet die Liturgie z. B. im *Benedictionale Constantiense* 1781 p. 25—50. Die jüngste Ausgabe hat der Engländer John Marquess of Bute in dem Buche *The blessing of the waters on the eve of the Epiphany* (Lond. 1901) p. 1—42 veranstaltet, nach einem fehlerhaften

in einer Kirche Roms, in S. Andrea della Valle[1], ausgeübt, und die Liturgie dazu ist darum aus den Missalien verschwunden. Nach einem tieferen Grund dafür würde man wohl vergeblich suchen. Es genügt die beharrliche Unlust der Gemeinde, der ungewöhnlich langatmigen Liturgie bis zum Schluß andächtig zu folgen; schon Benedictus der XIII. (1724—30) fand es angezeigt, für die Teilnahme an diesem kirchlichen Akte die Belohnung eines hunderttägigen Ablasses zuzusichern. Man kann sich höchstens darüber wundern, daß der Brauch überhaupt sich so lange halten konnte, da er auf Epiphanie als den großen Tauftag Christi und seiner Gläubigen berechnet, seit Leo dem Großen aber die kirchliche Taufe nur in der Oster- und Pfingstzeit gestattet war. Erst in neuester Zeit hat ein Beschluß der *Congregatio s. rituum* vom 6. Dezember 1890 die alte Liturgie durch eine neue ersetzt[2], welche von der Jordantaufe gänzlich abgelöst geweihtes Wasser durch einen kräftigen Exorzismus wider den Teufel und alles Teuflische erzielt.

Nach Absingung dreier Psalmen (28. 67. 90) und Aufsagung der großen Litanie geschieht der erste vorläufige Exorzismus des Wassers mit dreimaliger Anhauchung. Gleichsam als zweiter Akt folgen nach der Verlesung der Stellen aus dem vierten Buch Mosis (20, 2—6) und dem Johannesevangelium (7, 37—9) Exorzismen erst des Wassers, dann des Salzes, zuletzt der Mischung von Wasser und Salz. Es ist alles vorbereitet zur heiligen Handlung. Ihr Anfang wird bemerklich gemacht durch die Eingangsworte des *canon missae*:

Dominus vobiscum. — Et cum spiritu tuo.
Sursum corda. — Habemus ad dominum.
Gratias agamus domino deo nostro. — Dignum et iustum est.

römischen Druck von 1816 und ohne Benutzung von Handschriften, aber mit wertvollen auf eigener Beobachtung beruhenden Angaben über den Ritus.

[1] Nach dem *Diario Romano* für 1894 auch in der Kirche Alle stimate, aber hier am Epiphanietage Vorm. 9½ Uhr.

[2] Bei Marquess of Bute a. O. p. 43—46 abgedruckt.

Aber die Danksagung biegt nach den ersten Worten

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere

sofort in ihre eigenen Wege ein, ein Gebet um apotropäische und segenbringende Kräfte des Wassers. Daran schließt sich eine große Beschwörung des Wassers, die voll von biblischer Mythologie und durchtränkt vom Aberglauben der Kaiserzeit ganz wie das Abbild einer heidnischen Beschwörung aussieht. Während dieses Gebets wird in der Sakristei ein Vertreter der Gemeinde in einen Chorrock (zu Rom von gelbem Atlas) gekleidet; man nennt ihn 'Paten' (*padrino*), weil er bei der sogleich folgenden Taufe Christi als Pate zu fungieren hat. In feierlichem Zuge, unter dem Vortritt von Trägern brennender Wachskerzen (zu Rom zwölf), von einem Diakon und Subdiakon geleitet, bewegt er sich auf das Wasserbecken zu, mit dessen Weihung der Priester beschäftigt ist, indem er ein in kostbare Decke gehülltes Kruzifix vor sich trägt. Vor dem Priester kniet er nieder. Dieser beräuchert das Kreuz und nimmt es aus den Händen des Paten entgegen. Nun vollzieht der Priester die symbolische Taufe Christi, indem er das Kruzifix in das Wasser taucht und dazu mit Beziehung auf den in Exodus 15, 25 erzählten Vorgang die Worte spricht:

Qui aquam amaram immisso ligno dulcorasti, benedicere et sanctificare digneris, domine, hanc creaturam aquae in nomine patris et filii et spiritus sancti.

Dreimal wiederholt sich diese Eintauchung mit den begleitenden Worten. Was die Handlung bedeutet, verkünden die beiden Antiphonen, die währenddessen von dem Chore gesungen werden:

Baptizatur Christus, et sanctificatur omnis mundus, et tribuit nobis remissionem peccatorum: aqua et spiritu omnes purificamur

und noch deutlicher die zweite:

Baptizat miles regem, servus dominum, Iohannes Salvatorem; aqua Iordanis stupuit, columba protestatur, paterna vox audita est: Hic est filius meus.

Darauf gibt der Priester das Kreuz dem Paten zurück, beräuchert es von neuem, und der Pate trägt es in demselben Aufzuge, wie er es gebracht, in die Sakristei zurück.

Die einfache Schilderung des Hergangs genügt an sich. Man sieht, die übernatürliche Wandlung des Wassers, welche das Gebet des Priesters erfleht, soll durch die gottesdienstliche Nachbildung der Jordantaufe herbeigeführt werden, die an dem Bilde des Gekreuzigten vollzogen und gleichzeitig in den Antiphonen kurz erzählt wird, aber ebenso wirkungsvoll auch mit einem einfachen Kreuz als anerkanntem Symbol Christi geschehen könnte. Es war eine oft geäußerte Ansicht der alten Kirche[1], daß Jesus dadurch, daß er in den Jordan stieg, um die Taufe zu empfangen, das Wasser geheiligt habe. Darum wird die Taufe mit dem Bilde des Gekreuzigten vorgenommen und das Kruzifix dreimal[2] eingetaucht, um diese Heiligung dem Taufwasser zu sichern. Die Antiphonen konnten nach dem Herkommen (oben S. 284) an sich als Zauberspruch dafür genügen: die heilige Handlung mußte wirkungsvoller erscheinen, sie ist also in den Vordergrund gerückt, und die Antiphonen künden nur, was geschieht. Mir scheint der Fall darum besonders lehrreich, weil er den Zusammenhang des erzählenden Zauberspruchs mit der Kultushandlung so deutlich vor Augen stellt und über die Wesensgleichheit gottesdienstlicher und zauberischer Handlung keinen Zweifel lassen kann.

Die Wasserweihe zur Epiphanie wenden alle orientalischen Kirchen an, aber sie durch die symbolische Wiederholung der

[1] S. *Weihnachtsfest* 1, 165 Anm. 42.

[2] Die dreimalige Eintauchung ist für die antike Anschauung selbstverständlich, s. Rhein. Mus. 58, 40 Anm. 1.

Jordantaufe zu vollziehen, diesen Brauch teilen mit der römischen nur die griechisch-orthodoxe Kirche und ihre slawischen Ableger. Nur vollzieht sich bei diesen der Taufakt weit einfacher: der Priester macht mit dem heiligen Kreuze dreimal das Kreuzeszeichen über dem Wasser und taucht dann das Kreuz dreimal ein[1] mit einer an die Jordantaufe erinnernden Anrufung Christi. Das griechische Vorbild des Rituals ist zu Rom selbständig ausgestaltet worden. Es ist kaum denkbar, daß das vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts geschehen wäre. Die afrikanische Kirche wenigstens, die in so enger Fühlung mit Rom stand, hatte zu der Zeit, als die Donatisten ausschieden, das Epiphaniefest noch nicht eingeführt.[2]

Weit älter ist das noch bis heute am Karsamstag zur Weihe des Taufwassers übliche Verfahren. Es wird dabei freilich nicht eine heilige Geschichte nachgebildet, sondern einfach eine symbolische Handlung vorgenommen. Aber diese Symbolik zeigt eine so ursprüngliche, altertümliche Bildersprache, daß auch sie wohl geeignet ist, uns die geistigen Vorgänge deutlicher zu machen, welche zu diesen gottesdienstlichen Handlungen geführt haben.

Der Hergang dieser Weihe ist kürzer als an der Vigilie der Epiphanie.[3] Er beginnt mit einem längeren Gebet, aus dem ich nur eine Stelle[4] hervorhebe, weil sie gewissermaßen das Programm der folgenden Handlung enthält:

> *respice domine in faciem ecclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas, qui gratiae tuae afluentis impetu laetificas civitatem tuam fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat unigeniti tui gratiam de spiritu sancto, qui hanc aquam*

---

[1] *Crucem baptisant* sagt kurzweg Johann von Hildesheim in den *Gesta trium regum* c. 42. [2] S. *Weihnachtsfest* 1, 15 f.

[3] *Missale Romanum* in der Liturgie des *Sabbatum sanctum*; *Sacramentarium Gelasianum* 1, 44 p. 85 f. der Ausgabe von Wilson, der p. 87 kritischen Apparat gibt. [4] Vgl. *Weihnachtsfest* 1, 167 f.

regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione fecundet, ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore, omnes in unam pariat gratia tua mater infantiam.

'Aus unbeflecktem Mutterleib göttlichen Wassers soll, zu neuen Wesen wiedergeboren, eine himmlische Nachkommenschaft hervortauchen'[1], und der heilige Geist ist es, dem die Befruchtung dieses Mutterleibes zugeschrieben wird *(hanc aquam ... arcana sui luminis admixtione fecundet)*, durch die Heiligung des Wassers wird der Same dieser göttlichen Nachkommenschaft 'empfangen' *(sanctificatione concepta)*. Die hier ausgesprochene Erwartung wird durch die folgende Handlung wirklich erfüllt. Nach zweifacher Segnung des Taufwassers, bei der je fünf alt- und neutestamentliche Wunder angezogen werden[2], und einem Gebet um göttlichen Beistand folgt der Höhepunkt der Weihe, der von folgenden fast befehlenden Worten begleitet wird:

Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui | et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu. | hic omnium peccatorum maculae deleantur. hic natura ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata principii cunctis vetustatis squaloribus emundetur, ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in vera innocentia, nova infantia renascatur. | per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui venturus est in spiritu sancto iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem.[3]

[1] Über diese Vorstellung s. *Weihnachtsfest* 1, 167; vgl. noch Zeno Veron. II 32 p. 243 Ball. II 30 p. 240.

[2] Vgl. Durandus *Ration.* VI 82, 7 f.

[3] Ich habe den Text nach dem *Gelasianum* gegeben. Das *Miss. Rom.* liest Z. 1 f. *spiritus sancti totamque*, Z. 7 *verae innocentiae novam infantiam.*

Während der Geistliche vorher bei verschiedenen Gelegenheiten das Wasser bald mit dem Kreuzeszeichen versehen, bald berührt, bald mit ausgestreckter Hand kreuzweise durchfurcht oder bei Erwähnung der vier Paradiesesströme nach den vier Weltgegenden bewegt hat[1], nimmt er jetzt[2] eine brennende Wachskerze[3] und singt, während er sie ein wenig ins Wasser senkt, mit erhobener Stimme[4] die Worte: *Descendat ... spiritus sancti.* Nachdem er die Kerze herausgezogen, taucht er sie von neuem und tiefer ins Wasser und wiederholt mit lauterer Stimme *Descendat* usw. Zum drittenmal stößt er die Kerze bis auf den Grund, mit noch lauterer Wiederholung derselben Worte, haucht dreimal auf denselben Punkt des Wassers, und zieht dann, nachdem er den zweiten Satz '*totamque ... effectu*' (Z. 2) gesungen, die Kerze heraus. Damit ist die symbolische Handlung abgeschlossen; der nächste größere Absatz '*hic omnium ... renascatur*' (Z. 3—7), der eine Aufzählung der von der Taufe erwarteten Segnungen enthält, wird ohne begleitende Handlung abgesungen, und durch die im Lesetone vorgetragene Berufung auf Christus den Weltrichter (Z. 7—10) ist

---

[1] Vgl. Durandus *Ration.* VI 82, 4—6.

[2] Ich setze die Rubrik des *Miss. Rom.* zur Vergleichung bei: 'Hic sacerdos paululum demittit cereum in aquam, et resumens tonum praefationis dicit *Descendat ... sancti.* Deinde extractum cereum de aqua, iterum profundius mergit aliquanto altius repetens *Descendat in hanc.* Postea cereum rursus de aqua extractum tertio immergens usque ad fundum altiori adhuc voce repetit *Descendat* ut supra. Et deinde sufflans ter in aquam ... prosequitur: *Totamque ... effectu.* Hic tollitur cereus de aqua' usw., vgl. *Ordo Rom.* 10, 21 bei Mabillon *Mus. It.* 2, 105.

[3] Im *Miss. Rom.* us. wird einfach *cereus* genannt: daß die Kerze angezündet sein müsse, versteht sich von selbst. Ausdrücklich aber bezeugt z. B. der Anonymus des Phil. Zazzera (*S. Ecclesiae rituum divinorumque officiorum explicatio.* Romae 1784) p. 303 'sacerdos cereum ardentem in aquam mittit et tertio in ea spirat'.

[4] Vgl. den *Ordo officiorum ecclesiae Senensis* des Odericus (Bologna 1766) 1, 180 p. 164 '(spiritus sancti) quem post alta voce et hilari sacerdos invitat dicens *Descendat in hanc aquam.* unde cum protinus cereos mittimus, spiritum sanctum in aquam descendere non dubitamus'.

die Weihe besiegelt. Unmittelbar darauf erfolgt bereits die Besprengung des Volkes mit dem neu geweihten Wasser.

Eine Zeugung soll es sein, durch welche der Mutterleib des Taufbeckens befruchtet wird, um himmlische Nachkommenschaft zu gebären, und sie muß in der heiligen Handlung nachgebildet sein. In der brennenden Wachskerze ist der heilige Geist als Befruchter tätig, der auch beim Pfingstwunder in der Gestalt feuriger Zungen und nach dem alten Bericht von der Jordantaufe als ein gewaltiges Licht, das den Ort umstrahlt[1], sich bemerklich macht. Zu der dritten Eintauchung der Kerze tritt die dreimalige Anhauchung des Wassers: es soll sich in erschöpfender Weise bewahrheiten, was Johannes der Täufer vom Heiland sagt (Matth. 3, 11): 'Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ... der wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen.'

II Caterva[2]

Von Augustus wird uns berichtet, daß er mit besonderem Behagen den kunstlosen Faustkämpfen städtischer Rotten zugeschaut habe, wie sie in den engen Straßen Roms aufgeführt zu werden pflegten: '*sed et catervarios oppidanos (studiosissime spectavit) inter angustias vicorum pugnantis temere ac sine arte*' (Sueton. Aug. 45). Das Schauspiel kann in der augusteischen Zeit noch keine Seltenheit gewesen sein, das lehrt eine Anspielung des Horatius *epist.* I 1, 49

> *quis circum pagos et circum compita pugnax*
> *magna coronari contemnat Olympia?*

---

[1] Pfingstwunder: *Apostelgesch.* 2, 3. Taufwunder: *Weihnachtsfest* 1, 60 ff.

[2] In vorläufigen Andeutungen habe ich den Gegenstand berührt zu den *Acta s. Timothei* (Bonner Universitätsschrift 1877) p. 25 f., später im *Stoff des griech. Epos* (Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1897 B. 137 N. 3) S. 54 f. auch bereits auf den Zusammenhang von Kultus und Mythus hingewiesen.

Es muß sich also mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholt haben, mit anderen Worten, an bestimmte Jahrestage oder Feste geknüpft gewesen sein. Dem Ausdruck *catervarii* müssen wir entnehmen, daß zwei geschlossene *catervae* gegeneinander kämpften, offenbar die Bewohner zweier Straßen oder Viertel. Einen solchen Fall kennen wir längst[1]: um den Kopf des siegreichen und dem Mars geopferten Oktoberrosses wurde am 15. Oktober von den Anwohnern der Via sacra und der Subura hitzig gekämpft; blieben die von der Via sacra Sieger, so wurde der Pferdekopf an der *regia*, anderenfalls an der *turris Mamilia* angenagelt. Man kann schon hiernach den scharfen Gegensatz verstehen, in den eine solche *caterva oppidana* vom Komiker Caecilius gegen eine *caterva gladiatoria* gesetzt wird (v. 38 Ribb.):

(est) haec caterva plane gladiatoria,
cum suum sibi alius socius socium sauciat,

die echte *caterva* hält fest zusammen und kämpft nur mit der gegnerischen.[2] Es war eine verfeinernde Entlehnung aus der Volkssitte, wenn Caligula in Gladiatorenspiele *catervas Afrorum Campanorumque pugilum ex utraque regione electissimorum* einlegte (Suet. Gai. 18), oder wenn zu Pompeji A. Clodius Flaccus[3] wiederholt als *duumvir iuri dicundo* an den ludi Apollinares auf dem Forum *pugiles catervarios* oder *pugiles catervarios et pyctas* auftreten ließ. Aber wir entnehmen diesen Anwendungen, daß der Brauch nicht auf Rom beschränkt, sondern allgemein italisch war; ja mit römischer Herrschaft und Kolonisation hatte er sich bis nach Afrika verbreitet.

---

[1] Festus p. 178[b] 24, Plutarch *qu. rom.* 97 p. 287[a], vgl. Wissowa *Religion u. Kultus der Römer* S. 131f.

[2] Justus Lipsius *Saturnal. serm.* II 16 p. 99 (Antw. 1617) denkt sich unter *catervarii* eine Art Gladiatoren, die freilich kaiserliche Verschwendung auch gelegentlich *gregatim* auf den Kampfplatz geschickt hat.

[3] *CIL* X n. 1074 (*IR Neap.* 2378), 10. 6.

Dafür liegt uns ein besonders lehrreiches Zeugnis des Augustinus vor, der selbst noch gegen den Brauch einzuschreiten Anlaß hatte, *de doctr. christ.* IV 24, 53 t. III p. 87 Maur.

> *cum apud Caesaream Mauritaniae populo dissuaderem pugnam civilem vel potius 'plus quam civilem'*[1]*, quam catervam vocabant (neque enim cives tantum modo verum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes divisi per aliquot dies continuos certo tempore anni sollemniter dimicabant et quisque ut quemque poterat occidebat), egi quidem granditer quantum valui, ut tam crudele atque inveteratum malum de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque dicendo* usw.

Hier ist denn in erwünschtester Weise, was wir oben zunächst nur folgerten, unmittelbar bezeugt: es waren regelmäßig zu bestimmter Zeit des Jahres wiederkehrende Straßenkämpfe, wovon unsere Zeugnisse reden. Und noch etwas anderes lernen wir: *caterva* bedeutet nicht bloß Rotte, Menschenhaufen, nach der förmlichen Definition Augustins bezeichnete man damit geradezu jenen zu bestimmter Jahreszeit vorgenommenen Straßenkampf innerhalb einer Gemeinde. Für die meisten wird es nur eines Winkes bedürfen, um anzuerkennen, daß der aus Suetonius und der Pompeianischen Inschrift bekannte Ausdruck *catervarii* weit natürlicher und ungezwungener aus dieser Bedeutung von *caterva* als aus der herkömmlichen abgeleitet werden konnte.

Bei den Griechen hat es nicht an gottesdienstlichen Kämpfen gefehlt. Aus Sparta ist uns durch die anschauliche, von Cicero (*Tusc.* V 27, 77) bestätigte Schilderung des Pausanias (III 14, 8—10) der Hergang eines Ephebenkampfes genauer bekannt. Unter der Aufsicht angesehener Beamter, der fünf *Βιδιαῖοι*, hatten die Epheben, in zwei Haufen geteilt, sich, wie es scheint, alljährlich zu messen. In der Nacht

[1] Mit Anspielung auf den ersten Vers von Lucans Pharsalia.

vorher brachte jeder der beiden Teile in dem Phoibaion, unweit Therapne, dem Enyalios einen jungen Hund als Opfer dar; zwei zahme Eber, die sie aufeinander losließen, dienten als Vorzeichen dafür, auf welcher Seite am nächsten Tage der Sieg bleiben werde. Der Schauplatz des Kampfes war ein rings von breitem Wassergraben umgebener Platanenhain, der *Πλατανιστᾶς*; zwei Brücken führten über den Graben, die eine durch ein Bild des Herakles, die andere des Lykurgos gekennzeichnet. Das in der Nacht vorher gezogene Los wies jedem der beiden Haufen die Brücke, über welche er einzuziehen hatte, und dadurch seinen Standort an. Es wurde ohne Waffe gekämpft, aber was die Natur dem Menschen mitgibt, Fäuste und Fersen, Nägel und Zähne, wurde nach Kräften verwendet; vor allem war man bemüht in fest geschlossenem Haufen die Gegner ins Wasser zu stoßen.

Das Heiligtum, worin das Hundeopfer von den Epheben dargebracht wurde, ist das auch aus Herodot (6, 61) bekannte Phoibaion, das seinen Namen wohl nicht von Phoibos, dem 'Reiniger' und Entsühner, erhalten hat, sondern selbständig mit gleicher Bedeutung aus der Wurzel abgeleitet ist, wie wir *φοιβᾶν* (Theokr. 17, 134) und *φοιβάζειν* 'reinigen' kennen, also ein zu Reinigung und Entsühnung bestimmter heiliger Bezirk. Geopfert wurde dort dem Enyalios, wie Pausanias (auch III 20, 2) sich ausdrückt: aber der spartanische Name des Enyalios war Theritas. Ich habe an anderem Ort[1] über diesen spartanischen Bruder des ionischen Thersites, des Abbilds des Thargelienopfers zur Genüge gehandelt. Es darf als sicher betrachtet werden, daß der spartanische Ephebenkampf den Zweck hatte, die Gemeinde zu reinigen und zu entsühnen. Inwiefern er die Nachbildung heiliger Geschichte war, vermögen wir zurzeit nicht zu sagen.

Zu Trozen wird uns zwar eine sagenhafte Begründung des Steinigungsfestes (*Λιθοβόλια*) angegeben, das dort im Dienste

[1] *Stoff des griech. Epos* (s. oben S. 297 Anm. 2) S. 45 ff.

der Damia und Auxesia vorkam (Paus. II 32, 2), aber sie ist nichts als eine ätiologische Legende: die heiligen Jungfrauen seien, von Kreta gekommen, von den Trozeniern durch Steinwürfe getötet worden, und dessen zum Gedächtnis würden ihnen die Lithobolia begangen. Daraus lernen wir nichts. Ebenso dunkel ist die Kunde von einer Steinigung, die im Eleusinischen Kultus einst üblich war[1], sie beschränkt sich auf den Namen *Βαλλητύς*; daß sie 'zu Ehren des Demophon', des aus der Demetersage bekannten Sohnes des Keleos und der Metaneira (Hom. Hymnus 236 ff.) aufgeführt wurde, vermag uns fürs erste nicht zu fördern.

Den befriedigendsten Einblick in den Hintergrund und Zusammenhang der Sitte gewährt uns, was wir von den Makedoniern wissen. Es bewährt sich hier wieder, daß bei Völkern, die erst später in die Kulturbewegung eintreten, die Sitte sich reiner und vollständiger erhält, weil sie längere Zeit hatte sich zu befestigen.

In ihrem unmittelbar vor Frühlingsnachtgleiche liegenden sechsten Monat Xandikos[2] pflegten die Makedonier eine Musterung und Reinigung des Volkes in Waffen vorzunehmen. Die Reinigung geschah in der Weise, daß ein Hund mitten durchgeschnitten und zwischen den blutigen Hälften die ganze waffentragende Mannschaft in fester Ordnung hindurchgeführt wurde.[3] Dann folgte die Musterung in Form einer Parade *(decursus)*, und daran schloß sich das merkwürdige Schauspiel[4],

[1] Hesychios *Βαλλητύς: ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένη* vgl. Athen. IX p. 406[d].

[2] Über die Schreibung *Ξανδικός Ξανδικά* s. unten S. 302, Anm. 2.

[3] Den Hergang der Lustration beschreibt Livius XL 6, 1—3 genauer und besser als Curtius X 28 (9), 12. Auch zu Sparta wurde vor dem Kampf der Epheben dem Enyalios ein junger Hund geopfert (oben S. 300), und Plutarch bezeugt *qu. rom.* 68 p. 280[b] allgemein: *τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνταί γε μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς.*

[4] Die drei Hauptteile des Festes werden bei Livius XL 9, 10 scharf hervorgehoben: *in lustratione et decursu et simulacro ludicro pugnae.*

das uns angeht. Es wurden aus dem Heere zwei Abteilungen ausgehoben, welche miteinander ein Kampfspiel mit hölzernen Waffen auszufechten hatten, das der Eifer der Beteiligten gelegentlich blutig ausgehen ließ. Jede der kämpfenden Abteilungen hatte ihren eigenen Führer, selbst für Prinzen des königlichen Hauses war es eine Ehre, diese Führerschaft zu übernehmen. Die tragischen Folgen, welche das Reinigungsfest des Jahres 182 v. Chr. durch die Eifersucht des unterlegenen Prinzen Perseus gegen den siegreichen jüngeren Bruder Demetrios gehabt hatte, veranlaßten Polybios zu einer eingehenden Schilderung des Herkommens, von welcher uns Livius (40, 6) ein Abbild erhalten hat.

Bereits aus dem Leben Alexanders des Großen ist uns ein Fall dieses Kampfspiels bekannt.[1] Es war um die Zeit (331 v. Chr.), als Alexander vom Euphrat her in das innere Persien aufbrechen wollte, um den Entscheidungskampf mit Dareios herbeizuführen. Da hatte die Gefolgschaft des Königs sich in zwei Scharen geteilt, deren eine von einem 'Alexander', die andere von einem 'Dareios' angeführt wurde. Man bewarf sich anfangs mit Erdschollen, dann ging man zum Faustkampf über, schließlich griff man zu Steinen und Knüppeln. Alexander hört davon, gebietet Ruhe und veranlaßt die beiden Führer zu einem Zweikampf, für welchen er selbst seinen Vertreter, Philotas jenen Dareios ausrüstet. Zu glücklichster Vorbedeutung siegte der Alexandros und wurde fürstlich belohnt. So erzählte ein sehr vertrauenswerter Zeuge Eratosthenes, aber er sah bereits in dem Vorgang nur ein zufälliges Spiel.

Uns müßte schon das Ereignis des Jahres 182 vor diesem Irrtum behüten. Aber wir wissen auch[2], daß das große Fest,

[1] Eratosthenes (bei Bernhardy p. 246) bei Plutarch Alex. 31.

[2] Hesychios Ξανθικά: ἑορτὴ Μακεδόνων Ξανδικοῦ μηνὸς ἢ Ξανθικοῦ ἀγομένη, ἔστι δὲ καθάρσιον τῶν στρατευμάτων. Die Handschrift gibt ξανθικοῦ μηνὸς ἢ ξανθικοῦ, daraus schloß Meursius *Graecia fer.* p. 214f. auf eine ursprüngliche Tagesangabe Ξανθικοῦ μηνὸς η̄ [ξανθικοῦ]. M. Schmidt hat richtiger geurteilt, wenn er die makedonische Schreibung mit der Media als Anlaß der Verdoppelung des Namens ansah.

welches dem makedonischen Monat Xandikos den Namen gegeben hatte, die Xandika, gerade die Reinigung des Heeres zu seinem Inhalt hatte, als deren alter und fester Bestandteil das Kampfspiel sich herausgestellt hat. Glücklicherweise hat uns Suidas aus der Darstellung des Polybios[1] noch einige Worte erhalten, die Goldes wert sind: 'es bringen die Makedonier dem Xanthos Heroenopfer dar und veranstalten eine Reinigung (des Heeres) mit kriegsmäßig geschirrten Pferden'. Hinter dem Feste der Xandika und dem davon abgeleiteten Monatsnamen steht also nun ein Gott, genauer ein zum Heros herabgesunkener Gott, und der heißt Xanthos. Wer erinnert sich nicht der attischen Apaturiensage vom Kampf des Blonden und des Schwarzen, des Xanthos und Melanthos? Diese beiden Namen fügen sich nicht in die Terminologie der gemeingriechischen Götterwelt. Für den Schwarzen treten zwar gleich drei Bewerber auf: Poseidon, der mit dem Nelidenhaus, dem Melanthos entstammt, aufs engste verbunden ist, Hades, der das erste Anrecht auf jenes Epitheton hat, und Dionysos 'mit dem schwarzen Fell'[2]; aber diese Ansprüche sind ebenso begründet wie unbegründet, solange nicht für den Xanthos ein Gott ermittelt ist, der als Gegner des Melanthos anerkannt ist. Das Attribut 'der Blonde' oder 'blond von Haaren' steht vielen Heroen zu; an den 'goldhaarigen' (*χρυσοκόμης*) oder blonden (*flavus Apollo* Ovid *am.* I 15, 35) Apollo hätte kein Grieche klassischer Zeit denken können. Die Göttersage von jenem Kampf konnte also nur in einer Zeit entstehen, für welche die Gestalten des griechischen Olymp noch nicht maßgebend waren. Der Blonde und der Schwarze sind altertümliche, für sich

[1] Polyb. XXIII 10, 17 bei Suidas u. *ἐναγίζων*: *Ἐναγίζουσιν οὖν τῷ Ξανθῷ Μακεδόνες καὶ καθαρμὸν ποιοῦσι σὺν ἵπποις ὡπλισμένοις.* Valesius wollte hier den Monatsnamen *Ξανθικῷ* einschwärzen.

[2] Dionysos *Μελαναιγίς* (Bekkers Anecd. gr. p. 417, 31 Schol. Ar. Ach. 146) oder *Μελανθίδης* (Konon narr. 39, wo zu ändern kein Anlaß war) ist es, der hinter dem Gegner des Melanthos erscheint und so den Irrtum des Blonden veranlaßt.

stehende Gottesbegriffe, Sondergötter, wie man sie kurz nennen darf.[1] Es kann uns deshalb nichts hindern, in dem Gotte der Makedonier, dem an den Xandika geopfert wurde, denselben Xanthos wiederzuerkennen, der nach der attischen Apaturienlegende von Melanthos erschlagen wird.

Einen Monat Apaturion hatte Delos Iasos Kyzikos Olbia Samos Tenos, seine Stelle im Kalender steht fest einerseits für Delos, wo er unmittelbar auf Herbstnachtgleiche folgte, anderseits für Samos und Kyzikos (also auch Milet), wo er der zweite Monat nach Herbstnachtgleiche war und dem athenischen Maimakterion entsprach. Die Athener begingen ihr Apaturienfest im Monat Pyanopsion[2], also übereinstimmend mit den Deliern. Die Ionier von Therme, dem späteren Thessalonike, haben ihre Apaturiensage im julianischen Kalender auf den 26. Oktober festgelegt[3]: das ist der Gedenktag des heiligen Nestor, der in der Arena den bis dahin unbesiegten Gladiator Lyaios überwand und sein christliches Bekenntnis sofort mit dem Tode büßte; Sieger ist, wie man sieht, auch hier ein Nelide, wie bei den Athenern Melanthos, für den Blonden ist ohne weiteres in durchsichtigem Attribut Dionysos eingesetzt worden. Die Lage des Festes hat also gewechselt (s. S. 316), und sichtlich hat man in Kyzikos (Milet) und Samos das Ursprüngliche treuer bewahrt als auf Delos und in Athen: der Kampf eignet sich mehr für den Monat des stürmenden Zeus (Maimaktes) als für die Zeit von Erntefesten. Aber noch eine weitere Verschiebung hat stattgehabt. Den Namen des Festes Apaturia haben schon zur Zeit des Aristophanes die Athener mit dem listigen Trug[4] in Verbindung gebracht, durch welchen Melanthos den Sieg über Xanthos erlangt. Die Lautgesetze der Sprache machen

[1] Vgl. Rhein. Mus. 53, 376.

[2] Theophr. char. 3 Schol. Arist. Ach. 146 Harpokr. p. 25, 4 Hesych. u. a. [3] Rhein. Mus. 53, 370 f.

[4] Aristoph. Ach. 146 (vom Sohn des Sitalkes) *ἦρα φαγεῖν ἁλλᾶντας ἐξ Ἀπατουρίων*: das Wortspiel hat der Scholiast richtig verstanden.

es unmöglich Ἀπατούρια von ἀπατᾶν, ἀπάτη abzuleiten. Es gibt nur eine mögliche Erklärung des Wortes, und sie wird ebenso von der Sprache gestattet, wie durch den Inhalt des Festes gefordert: die Ἀπατούρια sind das Fest der ἀ-πάτορες[1] d. h. der von gemeinsamem Vater abstammenden Geschlechter. Mit diesem Geschlechtsfest hat der Kampf des Schwarzen und Blonden nicht den mindesten inhaltlichen Zusammenhang. Es ist also die alte an bestimmtem Monatstag des Herbstes haftende Göttersage samt allem, was an Bräuchen sich daran knüpfen mochte, durch die Entwickelung und Ausdehnung des Apaturienfestes verschüttet worden. Und das muß recht frühe geschehen sein. Herodot (1, 147) bezeichnet die Apaturienfeier als charakteristisches Merkmal ionischer Gemeinden; nur Ephesos und Kolophon, sagt er, hätten das Fest nicht, auch diese, wie man aus seiner Andeutung schließen darf, nur aus zufälligem Anlaß. Aus dieser frühzeitigen Zurückdrängung versteht man die fremdartige Altertümlichkeit der Namen in dieser Sage und wird sich nicht wundern, den Blonden bei den Makedoniern wiederzufinden. Wir gewinnen hier ein Bruchstück vorhellenischer Religionsgeschichte, das uns die Zeit eines Götterdienstes ohne eigentliche Eigennamen der Götter[2] veranschaulicht, wie ihn Herodot den Pelasgern zuschreibt.

Einen Unterschied dürfen wir freilich nicht übersehen. Dem makedonischen Gotte wurde im Frühling vor der Tag- und Nachtgleiche geopfert, der Xanthos der ionischen Sage wird im Herbste überwunden. Der Widerspruch ist nur scheinbar. Wenn der Schwarze im Herbste siegt, so muß im Frühling der Blonde den Schwarzen erlegt oder vertrieben haben. Selten sind die beiden korrelaten Vorgänge zusammen in der Überlieferung bewahrt worden, und wo es geschieht, ist die

[1] Schon im Altertum hat man das eingesehen. Schol. Ar. Ach. 146 ὁποίῳ τρόπῳ λέγομεν ἄλοχον τὴν ὁμόλεκτρον καὶ ἄκοιτιν τὴν ὁμόκοιτον, οὕτω καὶ ὁμοπατόρια Ἀπατούρια. [2] S. *Götternamen* 277 ff.

ursprüngliche durchsichtige Gestalt der Sage verdunkelt[1]; meist wird nur einer der beiden Vorgänge festgehalten. Während nach der alten Sage im Glaukoslied (Z 132 ff.) Lykurgos den schwärmenden Dionysos ins Meer verjagt, läßt die spartanische Sage den Alkandros dem Lykurgos das Auge ausschlagen. Auch die deutschen Landschaften teilen sich: von Main und Neckar östlich bis Böhmen und Schlesien wird zu Mittfasten der Winter oder Tod ausgetragen, im Bereich des Niederdeutschen am Martinsabend Winters Einzug gefeiert, worauf wir noch zurückkommen werden. Es ist schließlich nicht eben schwer zu verstehen, daß man denselben Gott, der im Frühjahr sterben mußte, im Herbste wieder als Kämpfer und Sieger auftreten zu lassen sich auf die Dauer nicht überwinden konnte. Der scheinbare Widerspruch ist tatsächlich eine Bestätigung und ergibt eine sehr erwünschte Ergänzung unserer griechischen Überlieferung.

Bis tief ins vierte Jahrhundert hat sich zu Antiocheia ein solches Kampfspiel erhalten.[2] Der Kampf fand dort nicht im Monat vor, sondern nach Frühlingsnachtgleiche, im Artemisios statt. Am siebenten dieses Monats strömte alles, was zu Antiocheia Beine hatte, nach der Vorstadt Meroë, um das Schauspiel zu genießen, das den Mittelpunkt des dortigen Artemisfestes bildete. Jede Phyle der Stadt entsendete einen Vertreter zu dem Faustkampfe, der zu Ehren der Göttin, nicht um hohe Geldpreise, mit dem größten Eifer ausgefochten wurde. Auch hier offenbar ein entsühnender Brauch, eine Ablösung früheren

[1] So z. B. steht der Vertreibung des Lykos durch Aigeus die Vertreibung von Aigeus' Sohn Theseus durch Lykos gegenüber, Rhein. Mus. 53, 373 f.

[2] Libanios in der Dankrede auf Artemis t. I p. 236 R. *ἦν μὲν γὰρ μὴν ὁ ἐπώνυμος τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ γε μηνὸς ἑβδόμη ἱσταμένου, ἐν ᾗ νόμος ἐν Μεροῇ ταύτῃ ποιεῖσθαι τῇ θεῷ τὴν ἑορτήν· ἧς καὶ τὸ κεφάλαιον αἷμα ἀπὸ πυγμῆς, πύκται δὲ ὁπόσαι φυλαὶ τῆς πόλεως, εἷς ἀφ' ἑκάστης· καὶ ἔρις ὑπὲρ νίκης θαυμαστή, οὐχ ὑπὲρ μεγάλων μὲν τῶν ταῖς φυλαῖς εἰς αὐτοὺς ἀνηλωμένων, μανίᾳ δὲ τὸ πρᾶγμα ἔοικε τῇ θεῷ χαριζομένων.* Vgl. K. O. Müller *Antiqu. Antioch.* I c. 7 (Kunstarch. Werke 5, 21 f.).

Menschenopfers, aber sichtlich verschieden von der altmakedonischen *Caterva* der Xandika, näher verwandt der blutigen Geißelung am Altar der Orthia zu Sparta. Wir wollen uns darum hüten, Fremdartiges einem Schein zuliebe zusammenzuwerfen, und das um so mehr, als auch der Kampf selbst vermutlich nicht von zwei Massen, sondern von einzelnen Paaren ausgefochten wurde. Auch die Prügeleien am Fest der Katagogia zu Ephesos (19. oder 20. Januar), bei denen der Apostelschüler Timotheos einst fiel, machen in der Schilderung der alten Akten[1] mehr den Eindruck zügelloser Ausschreitungen als eines vom Kultus erforderten Straßenkampfes.

Die Sitte, den Martinsabend durch lodernde Scheiterhaufen und durch Umzüge von Knaben mit Lichtern zu feiern, ist niederdeutsch, hat sich aber längs des Rheins bis ins Gebiet des Oberdeutschen, mindestens bis nach Koblenz hinauf geschoben.[2] Gerade hier an der Grenze der Sitte hat sich, soviel mir bekannt, allein einer der altertümlichsten Züge erhalten. Der Spruch, den die Koblenzer Jungen bei ihren Umzügen von Haus zu Haus absingen, lautet[3]:

Heiliger Sankt Märte
mit dene siebe Kerze [*lies* Gerte],
mit dene siebe Rute,
die Nas die soll blute,

---

[1] *Acta s. Timothei* (s. S. 297 Anm. 2) Z. 45 ff. p. 11.

[2] Martinsfeuer werden noch bis Boppard auf beiden Ufern des Rheins angezündet.

[3] Eine von meinen mündlichen Ermittelungen stark abweichende Fassung gibt Firmenich *Germaniens Völkerstimmen* 1, 525, und danach die 'durch Anserinum Gänserich' [K. Simrock, Bonn 1846 bei A. Marcus] besorgte Sammlung der 'Martinslieder' S. 30 f. Sie ist wesentlich vergröbert und läßt die Hauptsache nicht kenntlich hervortreten, wird mir aber nachträglich durch ältere Koblenzer teilweise bestätigt. Eine sichere Verbesserung ergibt sie für V. 2: 'Gerte'. Auch im Bonner Martinslied sind die Kerzen durch Verballhornung eingeschwärzt worden, man singt jetzt 'Der hillige sente Märte, | dat war ene gute Mann, | der gab de Kinner Kerze | und stoch se selber an' (statt unten V. 15—18).

das Blut läuft übers Bäckers Haus:
hol dir einen Weck heraus,
mir eine, dir eine,
annere Kinner gar keine.

Dazu fügen die Buben aus der Kastorgasse:

Stiwele stiwele stang,
vor de Weisergässer ham mer kei Bang[1],
Die locke mer in e Gäßche
un haue ihne dat Schäßche,

die aus der Weisergasse:

Stiwele stiwele stang,
vor de Kastorsgässer ham mer kei Bang usw.

Zu gutem Ende, wenn sie eine Gabe erhalten haben, hört man sie wohl auch noch den alten Vers singen:

Der Märte, der Märte,
das war e guter Mann,
der schneidt e Stück vom Mantel ab
un gibt's em arme Mann.

Die Kastor- und Weisergasse sind zwei stark voneinander abliegende Straßen des ältesten Koblenz, offenbar die Mittelpunkte zweier Stadtteile. Die blutigen Nasen (V. 4f.) lassen keinen Zweifel daran, daß ein ernster Faustkampf zwischen den Buben der beiden genannten Straßen ausgefochten wird oder doch ausgefochten zu werden pflegte. Eine richtige *caterva* zweier *vici*. Wir erhalten hier das Gegenstück zu der Frühjahrsreinigung des makedonischen Volkes in Waffen. Und damit ist denn auch der mythologische Hintergrund des Brauches aufgeschlossen. Die Balgerei der beiden Straßen oder Viertel ist die irdische Nachbildung des siegreichen Kampfes, mit dem am selbigen Tage der Winter den Sommer überwindet

[1] Zur Messung von V. 10 und 12 vgl. Altgr. Versbau 64f. (Anm. 3). Die sinnlosen Worte V. 9 und 11 lauten bei Firmenich: Diwele diwele damm. *Schäßche*, eine in Koblenz übliche Art zweiteiliger Brötchen, ist eine treffende Bezeichnung der *posteriora*.

und austreibt. Ich erinnere daran, daß an den letzten Tagen vor Martini am Niederrhein, z. B. in Poppelsdorf, der Winter als wehrhafter Held, von einem Knaben mit Degen und papierenem Helm dargestellt, beim Gabensammeln umgeführt zu werden pflegt.

Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß die Spuren dieses Brauches noch heute weit verbreitet sind, nicht nur in Deutschland, sondern auch bei den übrigen europäischen Völkern; ja, wer möchte sagen, ob sich nicht aus solchen übersehenen Resten wesentliche Ergänzungen des Bildes, das ich zu zeichnen versuchte, ergeben würden? Ich hoffe, daß man nun aufmerksamer beobachten und nicht mehr unachtsam an Dingen vorübergehen wird, die man sich gewöhnt hat als interne Angelegenheit der Gassenbuben zu betrachten.

Auf eine Spur in Frankreich möchte ich hinweisen. Zu Gap, der Hauptstadt des Département des Hautes Alpes, pflegten noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die halbwüchsigen Jungen an Mittfasten, mit Degen beliebiger Form geschmückt, auf die alte Sarazenenburg Puymore zu ziehen und dort, nachdem sie sich gemäß den Stadtvierteln, zu denen sie gehörten, in zwei Hälften geteilt, um die Ehre des Sieges zu kämpfen. Der Berichterstatter[1] fügt hinzu, daß ein solches Kampfspiel sowohl im Frühjahr als nach der Weinlese sich wiederhole, nur daß dann mit Schleuderwürfen gekämpft werde. Wie der Kampf zu Mittfasten ausgefochten werde, hat er leider nicht angegeben. Aber auch der Zweifel bleibt mir, ob wirklich im Frühjahr noch ein zweiter Kampf stattfand oder ob dieser seinen Ursprung nicht vielmehr einer bloßen Flüchtigkeit verdankt. Das Fest der Mittfasten führt zu Gap den bezeichnenden Namen *la Vieille*[2], die Alte; jeder will an dem Tag, wie man sagt, *célebrer sa vieille*, was hauptsächlich darin besteht, daß man einen Landausflug macht. Es ist derselbe Tag,

[1] *Histoire, antiquités, usages, dialectes des Hautes-Alpes* (der ungenannte Verfasser war langjähriger Beamter des Departement gewesen) Paris 1820, p. 138. [2] *Histoire* usw. S. 137.

an dem es in Italien, aber ehedem ebenso in Spanien und bei Slawen, allenthalben üblich ist[1] *segar la vecchia* oder *bruciar la vecchia*. Vielerorten spukt die groteske Gestalt der Alten auch schon voraus in den Maskenscherzen des Karnevals, wie in Mailand die *veggia bacucca* und in Südtirol das Paar *wetscho* und *wetscha*.[2] Der abgelaufene, nach dem Volksglauben sich zu Mittfasten erneuernde Zeitraum (Winter oder Jahr) ist alt geworden und wird abgetan, indem man die Alte zersägt oder verbrennt oder auch wohl ins Wasser wirft. Diese Gestalt ist uralt: seit Cäsarius von Arles kämpfen Prediger und Konzilien gegen die unausrottbare Sitte des Neujahrstages *vetulam facere*: da stellte die Alte das abgelaufene Jahr dar; in der Vorstellung von der *Befana* hat sie sich bis heute, nur um fünf Tage verschoben, erhalten. Der Festname *la Vieille* und der Knabenkampf auf Puymore sind Bruchstücke, aus denen sich ein volleres Bild mit Sicherheit ergänzen läßt. Auch in Südfrankreich war Mittfasten, wie man in Heidelberg sagt, der 'Sommertag', an dem der Winter ausgetrieben wurde und der Sommer seinen siegreichen Einzug hielt. Und diesen himmlischen Vorgang begleitet als irdisches Abbild der Knabenkampf auf Puymore. Es paßt vortrefflich, wenn im Herbste nach der Weinlese sich das Kampfspiel wiederholt, das Gegenstück des Wintereinzugs.

Zu Siena, wo man zu Mittfasten 'die Nonne' (*la monaca*) sägt[3], war der Frühlingskampf auf Fastnachtsonntag (*domenica*

[1] s. Rhein. Mus. 30, 191 ff. Skutsch in den Mitteilungen der schlesischen Gesellsch. f. Volkskunde 1904 Heft XI.

[2] Ebenda 30, 220 f. Eben geht mir das neueste Heft des Schweizerischen Archivs für Volkskunde (VII, 4) zu, das ein unerwartetes Zeugnis für die weite Verbreitung des germanischen Brauches der Mittfasten bringt (S. 305): in Baselland wurde an dem Tage ein Umzug mit einem Strohmann gehalten, wobei Mehl, Butter und Eier von Haus zu Haus geheischt wurden; der Schlußvers des Liedchens lautete:

Mer hei e brennige ma g'fange,
er sig e johr im cheemi g'hange.

[3] Corsi im *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* (1901) 20, 145 ff.

di carnevale) verlegt.[1] Auf der berühmten *Piazza del Campo* waren zwei große Zelte errichtet, das eine auf der Seite von S. Martino, das andere gegenüber, unter denen die Kämpfer sich vorbereiteten. Es war wie im Altertum ein richtiger Faustkampf, in dem sich die beiden Gruppen junger Männer maßen, *il giuco dei pugni*.

Ein offenbar sehr altertümliches Kampfspiel zu Pisa[2] hat vor Ende des Mittelalters, zu einer Zeit, als man zu festlichen Veranstaltungen Lust und Mittel besaß, eine glänzende Gestalt erhalten, die es berühmt gemacht hat. Der Arno teilt Pisa von Osten nach Westen in zwei ungefähr gleiche Teile. Vertreter der nördlichen und der südlichen Hälfte der Stadt, in eine wechselnde Zahl von Rotten geteilt, hatten um den Besitz der die beiden Stadtteile verbindenden Brücke zu kämpfen; daher der Kampf *giuoco del ponte* hieß. Nur drei Viertelstunden durfte gekämpft werden; die Truppe, die sich beim Ablauf dieser Frist auf dem Boden der anderen befand, galt als Siegerin. Das Spiel haftet am 17. Januar, dem Tag des Einsiedlers Antonius. Welcher Anlaß zu dieser Verschiebung der Zeit geführt hat, übersehe ich nicht. Erst in letzter Stunde lerne ich[3], ohne der Sache nachgehen zu können, daß auch zu Florenz noch im siebzehnten Jahrhundert auf der Arnobrücke ein Kampf zwischen den Webern und Färbern ausgefochten zu werden pflegte.

Auch den slawischen Völkern haben diese Straßenkämpfe nicht gefehlt. Wenigstens für die Russen liegen seit dem sechzehnten Jahrhundert zahlreiche Berichte vor. Ich habe

---

[1] s. C. Falletti-Fussati, *Costumi Senesi nella seconda metà del secolo XIV* (Siena 1882) p. 199ff.

[2] s. Camillo Ranier Borghi, *L' Oplomachia Pisana*, Lucca 1713 (8 Blätter, 184 pp. und 4 Tafeln in klein 4°), ein Buch von zügelloser Breite und darum fast unlesbar.

[3] aus dem Auktionskatalog der Sammlung Heinr. Lempertz (Köln 1904) S. 246 Nr. 3399.

darauf schon bei früherer Gelegenheit[1] hingewiesen. Bei der Unzulänglichkeit der Literatur, die mir hier zur Verfügung steht, ziehe ich es vor, die Andeutungen, welche Meiners über die Sache gibt, hier nicht zu wiederholen, und richte statt dessen um so angelegentlicher an alle, die in Rußland Interesse für das Volksleben haben, die Bitte, aus Literatur und eigener Beobachtung über Zeiten und Bräuche dieser russischen Straßenkämpfe möglichst genaue Angaben zu sammeln und der Religionsgeschichte zur Verfügung zu stellen.

Der siegreiche Einzug des Sommers und des Winters war schon in der klassischen Zeit des Altertums bis auf die Bräuche der Makedonier und Spartaner in dem öffentlichen Gottesdienst vergessen; bei den Ioniern hatte das sogar die Folge, daß die alte Sage von der Überwindung des Blonden durch den Schwarzen sich an ein ursprünglich selbständiges und verschiedenes Fest, die Apaturien, heften konnte. Um so wunderbarer muß die Zähigkeit der Überlieferung erscheinen, die uns bis heute die alte Göttersage im Nachhall des Brauches zu beobachten gestattet.

Wir hatten bei obigem Überblick nur die eine Form des Massenkampfes im Auge. Selbstverständlich hat die heilige Geschichte des Tages auch unmittelbare Nachbildung erfahren, indem die beiden Mitglieder der Gemeinde, welche Sommer und Winter darstellten, miteinander zu kämpfen hatten. In vielen Dörfern des Westrichs findet bis in neuere Zeit am Sonntag Lätare, nachdem der Umzug und das Gabensammeln abgehalten ist, vor dem Orte ein Kampf zwischen Sommer und Winter statt.[2] Und so wird in Dörfern bei Bern am Hirsmentig (dem ersten Montag der Fastenzeit) bei der Einholung der Tanne ein primitives Tellenspiel aufgeführt[3], dessen

[1] *Acta s. Timothei* p. 26 nach C. Meiners *Vergleichung des ältern und neuern Rußlands* (Leipzig 1798) 2, 253 f.

[2] Grünewald in den Mittheilungen des histor. Vereins der Pfalz XX (1896), 208 ff. [3] Rhein. Mus. 28, 425.

Jahreslage keinen Zweifel daran lassen kann, daß Geßler als Vertreter des Winters seinen Tod findet. Auch in einigen Gegenden der Pfalz, wie im Eußertal, ist die Handlung zu einem förmlichen Drama mit stehenden Figuren gestaltet[1], welche nahe Verwandtschaft mit den bei Bern üblichen zeigen. Die Zeugnisse und Spuren dramatischer Gestaltung des Kampfes seit dem Mittelalter sind wiederholt von anderen gesammelt. Ich zweifle nicht, daß der 'Wettkampf' (*ἀγών*), in dem Zielinski uns einen festen und zentralen Bestandteil der alten attischen Komödie zu sehen gelehrt hat, ursprünglich der stehende Kampf des Winter- und Sommergottes war. Daß diese Form der heiligen Handlung durch den Massenkampf ersetzt wurde, war die Folge des Bedürfnisses, vor dem neuen Sommer oder Jahr die Gemeinde zu reinigen, wie das so deutlich bei dem makedonischen Brauch hervortritt.

III Ilions Fall

Das Jahr, in dem die heilige Ilios erobert und zerstört wurde, haben griechische Geschichtsforscher sich bemüht durch Berechnung der von da bis zur bezeugten Geschichte gefolgten Geschlechter zu ermitteln, und noch einem Chronographen wie Eratosthenes galt der zehnjährige Kampf um Troia als das erste zeitlich bestimmbare Ereignis der griechischen Geschichte. Minder kritische Chronisten wußten sogar den Tag von Ilions Ende genau anzugeben. Diese Angaben sind überaus merkwürdig[2], weil sie nicht willkürlich erfunden sein können, sondern durch irgendwelche Überlieferungen des Gottesdienstes, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, veranlaßt sein müssen. Obwohl sie nicht übereinstimmen, sind sie doch darin einig, das Ereignis in den Hochsommer zu verlegen. Die Abweichungen lassen sich leicht auf zwei Grundformen zurückführen. Einige der angezogenen Gewährsmänner nennen

[1] Grünewald a. O. 210ff., vgl. Neue Heidelb. Jahrbücher I (1896) 105.
[2] Vgl. Böckh im *CIG* 2, 328f., C. Müller *FHG* 1, 568.

den 12. Thargelion[1]: so Hellanikos (*FHG* 1, 65 fr. 143f.), der argivische Chronist Dionysios (ebenda 3, 26 f. 10), Lysimachos (3, 340 f. 20) und der Samier Duris. Wir wissen[2], daß zu Neu-Ilion für den Aufzug und das Opfer, welche an dem Hauptfeste der Athena Ilias stattfanden, an jede einzelne Phyle der Betrag von 150 Drachmen ausgezahlt wurde; es geschah das aber am 11. eines leider nicht genannten Monats. Mit größter Wahrscheinlichkeit kann daraus geschlossen werden, daß jenes Hauptfest der Athena, die Ilieia oder Iliaka, auf den nächsten Tag, den 12. fiel, gerade wie zu Ephesos die für das Geburtsfest der Artemis am 6. Thargelion bestimmte Geldspende des C. Vibius Salutaris am 5. zur Verteilung kam.[3] Ebenso lag zu Athen ein Hauptfest der Athena, die Skirophoria, am 12. Skirophorion.[4] Es scheint mir demnach außer Zweifel zu stehen, daß die von Hellanikos vertretene Datierung von Ilions Fall aus einem Athenafeste des Hochsommers abgeleitet ist. Die Gedankenverbindung, die zu diesem logischen Sprung führte, bleibt uns unerratbar, solange wir von dem mythologischen Hintergrunde dieser Feste nichts wissen.

Die meisten und namhaftesten Schriftsteller suchen den Tag im letzten Drittel des Monats. Den 8. des ausgehenden Thargelion (d. h. 23. im vollen, 22. im hohlen Monat) nennt

---

[1] Clemens Al. Strom. 1, 21 p. 139, 4 Sylb. (Euseb. pr. ev. 10, 12 p. 498 c) beruft sich auf Dionysios und (in nachträglichem Zusatz) Hellanikos, Tzetzes Posthom. 778f. auf Hellanikos und Duris, schol. Eur. Hec. 910 p. 72, 5 Schw. auf Lysimachos.

[2] durch die Inschrift *CIGr* 3599 (2, 887 f.), Fröhner *Inscr. grecques du Louvre* n. 37 (p. 59) Z. 16ff.

[3] *Ancient greek inscrr. in the Brit. Museum* part III n. 481 Z. 129ff. (p. 129) 352ff. (p. 133).

[4] Schol. Arist. Eccles. 18 Plutarch *De glor. Athen.* 7 p. 350 a. Bemerkenswert scheint mir auch, daß das Hauptfest der Artemis Pergaia zu Halikarnaß *μηνὸς Ἡρακλείου δωδεκάτῃ* begangen wurde nach *CIG* 2656, 20 (Dittenbergers Syll. n. 371, Hermes 16, 171ff.). Der Monat Herakleios muß dem att. Thargelion oder Skirophorion entsprochen haben, zu Delphi lief er mit dem Thargelion.

Dionysios (Röm. Gesch. 1, 63) ohne Angabe seiner Quelle, aber wir wissen, daß so in attischen Stadtchroniken zu lesen war[1]; den 7. des ausgehenden Thargelion (d. h. 24. bzw. 23.) Plutarch (Camillus 19) unter Berufung auf Ephoros (*FHG* 1, 235 fr. 9 *a*), Kallisthenes (Script. rer. Alexandri p. 16 fr. 15), Damastes (*FHG* 2, 66 fr. 7) und Phylarchos (1, 354 fr. 66), und diesen schließt sich die Parische Marmorchronik ep. 25 an. Der Unterschied des 8. und 7. ausgehenden Thargelion ist in diesem Fall wohl nur scheinbar, da das gleiche Datum des (durchlaufend gezählten) 23. bei verschiedenem Schaltzyklus in hohlem Monat mit dem 7., in vollem mit dem 8. des ausgehenden Monats zusammenfallen mußte. Zum Überfluß liegt uns im Scholion zu Euripides Hekabe 910 noch der Wortlaut des Kallisthenes vor, der durchaus nicht, wie Plutarch angibt, vom 7., sondern vom 8. am Ende des Thargelion redet. Man begründete diese Datierung durch eine Zeitangabe der kleinen Ilias (fr. II K.), nach der bei der Einnahme Troias

νὺξ μὲν ἔην μέσση, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήνη:

Mondaufgang um Mitternacht erfolge eben nur am 8. des ausgehenden Monats.

Erheblicher scheint eine Abweichung des Monats. Mit dem unbestimmten Hinweis auf 'andere' erwähnt Clemens[2] einen Ansatz auf den 8. des ausgehenden Skirophorion. Dazu stimmt es, wenn zwei argivische Chronisten, Agias und Derkylos, das Ereignis auf den 8. des ausgehenden Panemos[3] verlegten. Sie rechneten nach dem seit der Diadochenzeit am weitesten verbreiteten Kalender, dem makedonischen, in welchem Panemos der letzte Monat vor Sommersonnenwende ist, also dem att. Skirophorion gleichläuft. Wenn man zwischen zwei nächst

[1] Clemens Al. Strom. 1, 21 p. 139, 6 Sylb. *καὶ τινὲς τῶν τὰ Ἀττικὰ συγγραψαμένων ὀγδόῃ φθίνοντος (μ. Θαργηλιῶνος).*

[2] Clemens a. O. p. 139, 8 S. *ἕτεροι Σκιροφοριῶνος τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ.*

[3] Clemens a. O. p. 139, 5; vgl. C. Müller *FHG* 4, 386.

benachbarten Monaten geschwankt hat, so wird das verständlich bei der Annahme, daß das Götterfest, aus dessen Inhalt man das Datum ableitete, in einzelnen Städten um einen Monat verschoben war. Das ist keine befremdende Erscheinung: das ionische Apaturienfest schwankt zwischen dem dritten und zweiten Monat vor Wintersonnenwende (S. 304), die Hochzeitsfeier des Dionysos hat dem Monat Gamelion den Namen gegeben[1] und wird im folgenden Monat Anthesterion begangen.

Das Gewicht, das der Name und das Alter des Hellanikos dem Ansatz auf den 12. Thargelion zu geben scheint, wird reichlich aufgewogen durch das Zeugnis des Damastes aus Sigeion, nicht nur eines Zeitgenossen des Hellanikos[2], sondern auch eines Einwohners der troischen Landschaft. Das Athenafest, das am 12. eines Sommermonats damals in der Troas so gut wie später in Neu-Ilion gefeiert wurde, hat er nicht zur Unterlage seiner Datierung genommen, wie Hellanikos: er mußte einen besseren, zuverlässigeren Anhaltspunkt haben. Auch wir sagen uns leicht, daß die festen, den Glauben und Aberglauben durchdringenden Vorstellungen von den beiden Monatshälften es unrätlich machen, das mythische Bild vom Falle Ilions in die Zeit des wachsenden Mondlichts zu setzen; es fordert abnehmenden Mond.

Gab es denn aber ein Fest, das diesem Datum eine Stütze bieten konnte? Eine Glosse des Hesychios, an der man seit Meursius herumkorrigiert hat, *Ἰλίεια: ἑορτὴ ἐν Ἀθήναις. ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος καὶ πομπὴ καὶ ἀγών*, beweist, daß selbst zu Athen, wenn auch wohl früh verschollen, ein solches Fest einmal bestanden hat. Mehr lernen wir leider nicht daraus. Aber von den vielleicht sehr verschiedenartigen Bräuchen, die sich an einzelnen Orten Griechenlands ausgebildet haben mochten, ist uns, denke ich, wenigstens einer noch erreichbar,

[1] Die Phantasien Aug. Mommsens (*Feste der Stadt Athen* S. 382 f.) will ich nicht stören.

[2] Nach Dionysios Hal. de Thuc. 5 p. 330, 20.

der delphische. Ich will den oft behandelten Gegenstand[1] hier zur Sprache bringen, wenn auch, wie es in der Natur dieser Dinge liegt, viele Fragen dabei hervortreten werden, die ich nicht zu beantworten vermag. Aber ich werde nach Kräften vermeiden, den Leser durch nutzloses Hin- und Herreden zu ermüden.

'Drei ennaëterische Feste hintereinander' begingen die Delphier nach dem Zeugnis des Plutarch (*qu. gr.* 12 p. 293[b]), sie hießen Septerion, Heroïs und Charila. Wir können die Frage über den Zeitraum, der zwischen diesen drei Festen lag, hier auf sich beruhen lassen. Es kommt uns nur auf den Inhalt des ersten an. Plutarch[2] beschreibt es: 'das Septerion macht den Eindruck, daß es eine nachahmende Darstellung vom Kampfe des Gottes wider den Python und darauf seiner Flucht nach Tempe oder der völligen Austreibung sei; die einen nämlich sagen, (der Gott) sei aus dem Lande geflohen wegen des Totschlags, weil er Entsühnung nötig hatte; die anderen, er sei dem Python, wie er verwundet floh, auf der Straße, die wir jetzt die heilige nennen, nachgefolgt und zu seinem Verenden nur wenig zu spät gekommen; als er ihn nämlich erreicht, sei der Drache eben an seiner Wunde gestorben gewesen, und sein Sohn, der, wie man sagt, den Namen

---

[1] Vgl. K. O. Müllers *Dorier* II 7, 7 f. (1, 319 f.); Chr. Petersen *Das delphische Festjahr des Apollon und Dionysos* (Hamb. 1859) S. 7 f.; L. Weniger *Über das Collegium der Thyiaden von Delphi* (Eisenach 1876) S. 16 f.; A. Mommsen *Delphika* (Leipzig 1878) S. 206 ff.; Th. Schreiber *Apollon Pythoktonos* (Leipzig 1879) 14 ff. 33 ff. 95 ff. Von Polemik sehe ich ab.

[2] Plutarch *qu. gr.* 12 p. 293[b] *τὸ μὲν οὖν Σεπτήριον ἔοικε μίμημα τῆς πρὸς τὸν Πύθωνα τοῦ θεοῦ μάχης εἶναι καὶ τῆς μετὰ τὴν μάχην ἐπὶ τὰ Τέμπη φυγῆς καὶ* (lies ἢ) *ἐκδιώξεως· οἱ μὲν γὰρ φυγεῖν ἐπὶ τῷ φόνῳ φασὶ χρῄζοντα καθαρσίων, οἱ δὲ τῷ Πύθωνι τετρωμένῳ καὶ φεύγοντι κατὰ τὴν ὁδόν, ἣν νῦν ἱερὰν καλοῦμεν, ἐπακολουθεῖν καὶ μικρὸν ἀπολειφθῆναι τῆς τελευτῆς· κατέλαβε γὰρ αὐτὸν ἐκ τοῦ τραύματος ἄρτι τεθνηκότα, κεκηδευμένον ὑπὸ τοῦ παιδός, ᾧ ὄνομα ἦν Αἴξ, ὡς λέγουσι· τὸ μὲν οὖν Σεπτήριον τούτων ἢ τοιούτων τινῶν ἀπομίμησίς ἐστιν ἑτέρων.*

Aix führte, habe ihm die letzte Pflege zuteil werden lassen. Diese oder andere derartige Vorgänge sind es, von denen das Septerion eine Nachbildung gibt.' Die Unsicherheit, die sich in den letzten Worten unseres Berichterstatters bemerkbar macht, wird durch eine zweite Äußerung desselben Schriftstellers verständlich. In der Schrift „Über das Aufhören der Orakel" legt er dem Kleombrotos die Worte in den Mund:

'Am stärksten verfehlen die Theologen der Delphier die Wahrheit, wenn sie glauben, daß hier einst ein Kampf des Gottes wider eine Schlange um den Besitz der Orakelstätte stattgefunden habe, und dies Dichtern und Schriftstellern in öffentlichen Aufführungen auszusprechen gestatten, obwohl diese damit direkt Zeugnis ablegen wider die heiligsten Handlungen, die sie selbst im Kultus darstellen.' Und auf die verwunderte Frage des Philippos nach diesen göttlichen Dingen fährt er fort: 'Diese Vorgänge an der Orakelstätte meine ich, die kürzlich die Stadt (Delphi), unter begeisterter Teilnahme aller Hellenen jenseits der Thermopylen, bis nach dem Tale Tempe ausgedehnt hat. Denn wie die Hütte, die hier auf der Tenne jedes neunte Jahr aufgerichtet wird, nicht ein höhlenartiger Schlupfwinkel eines Drachen, sondern die Nachbildung der Wohnung eines Zwingherrn oder Königs ist, so muß der gegen sie unter Schweigen durch die sog. Dolonia unternommene Angriff, bei dem Aioladen den erlesenen

---

[1] Plut. de def. or. 15 p. 417f f. *πλεῖστον δὲ τῆς ἀληθείας διαμαρτάνουσιν οἱ Δελφῶν θεολόγοι νομίζοντες ἐταῦθά ποτε πρὸς ὄφιν θεῷ περὶ τοῦ χρηστηρίου μάχην γενέσθαι καὶ ταῦτα ποιητὰς καὶ λογογράφους ἐν θεάτροις ἀγωνιζομένους λέγειν ἐῶντες, ὥσπερ* (lies *καίπερ*) *ἐπίτηδες ἀντιμαρτυροῦντας ὧν δρῶσιν ἱεροῖς τοῖς ἁγιωτάτοις . . . . . τούτοις, ἔφη, τοῖς περὶ τὸ χρηστήριον, οἷς ἄρτι τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα μέχρι Τεμπῶν ἐλήλακεν. ἥ τε γὰρ ἱσταμένη καλιὰς ἐνταῦθα περὶ τὴν ἅλω δι' ἐννέα ἐτῶν οὐ φωλεώδης τις δράκοντος χειά, ἀλλὰ μίμημα τυραννικῆς ἢ βασιλικῆς ἐστιν οἰκήσεως, ἥ τε μετὰ σιγῆς ἐπ' αὐτὴν διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας ἔφοδος, ἐν ᾗ* (so Reiske: *μὴ* Hss.) *Αἰολάδαι* (*αἰόλα*

Knaben, dem Vater und Mutter noch leben müssen, mit angezündeten Fackeln führen und nach Anzündung der Hütte und Umstoßung des Tisches, ohne umzublicken, durch (die) Tore des Heiligtums fliehen, und schließlich die Irrfahrten und der Knechtsdienst des Knaben und die bei Tempe erfolgenden Entsühnungen den Gedanken an eine große und kühne Verschuldung nahe legen. Denn grundlächerlich ist es doch, lieber Freund, daß der Gott Apollon darum, weil er ein Untier getötet, bis zu dem Ende des Hellenenlandes flüchten sollte, um Entsühnung zu suchen und darauf dort gewisse Spenden auszugießen und Handlungen vorzunehmen, wie Menschen tun, wenn sie den Groll von Dämonen durch Sühnung los zu werden und zu beschwichtigen suchen' usw.

Plutarchs Bericht steht nicht allein. Ein Bruchstück des Ephoros[1], so knapp auch seine Andeutungen gehalten sind, zeigt, daß schon im vierten Jahrhundert v. Chr. zu Delphi genau derselbe Brauch beobachtet wurde wie zur Zeit Plutarchs. Ein Vorgänger euhemeristischer Mythendeutung stellt Ephoros den Unhold Python mit dem Beinamen 'der Drache' auf eine Linie mit Tityos und läßt ihn durch den Pfeil des menschenfreundlichen Apollon fallen; sein 'Zelt' (*σκηνή*) wird von den

---

δὲ Hss.) *τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσι καὶ προσβαλόντες τὸ πῦρ τῇ καλιάδι καὶ τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες ἀνεπιστρεπτὶ φεύγουσι διὲκ θυρῶν τοῦ ἱεροῦ, καὶ τελευταῖον αἵ τε πλάναι καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἵ τε γιγνόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοὶ μεγάλου τινὸς ἄγους καὶ τολμήματος ὑποψίαν ἔχουσι. παγγέλοιον γάρ ἐστιν, ὦ ἑταῖρε, τὸν Ἀπόλλωνα κτείναντα θηρίον φεύγειν ἐπὶ πέρατα τῆς Ἑλλάδος ἁγνισμοῦ δεόμενον, εἶτ' ἐκεῖ χοάς τινας χεῖσθαι καὶ δρᾶν ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι καὶ πραΰνοντες, οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν κτλ.*

[1] *FHG* 1, 255 fr. 70 bei Strabon IX p. 422 *τοὺς δὲ Παρνασίους . . . μηνῦσαι χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοὔνομα, ἐπίκλησιν δὲ Δράκοντα, κατατοξεύοντος δὲ ἐπικελεύειν ἴε παιάν, ἀφ' οὗ τὸν παιανισμὸν οὕτως ἐξ ἔθους παραδοθῆναι τοῖς μέλλουσι συμπίπτειν εἰς παράταξιν· ἐμπρησθῆναι δὲ καὶ σκηνὴν τότε τοῦ Πύθωνος ὑπὸ τῶν Δελφῶν, καθά περ καὶ νῦν ἔτι καίειν* (Korais st. *καὶ ἀεὶ*) *ὑπόμνημα ποιουμένους τῶν τότε γενομένων.*

Delphiern verbrannt, 'wie sie es zum Gedächtnis dieser Vorgänge bis auf den heutigen Tag tun'.

Die Einzelheiten des Brauches, soweit sie sich in Delphi selbst abspielen, enthalten freilich — das müssen wir Plutarch zugestehen — nichts, was an die allgemeine Sage vom Pythischen Apollon erinnert. Der Kampf des Gottes mit dem die Orakelstätte hütenden Drachen Python ist seit dem Homerischen Hymnus auf den Pythischen Apollon Glaube und Sage wie aller Griechen so auch der Delphier selbst: seit Sakadas' erstem siegreichem Auftreten an den Pythien des Jahres 586 hat der *νόμος Πυθικός*, das Virtuosenstück des Pythaules, die Aufgabe, jenen Kampf mit den Tönen der beiden Blasinstrumente darzustellen. Zwischen der uralten Sage vom Drachenkampf und dem von Plutarch beschriebenen Brauch besteht ein Widerspruch, der auf Lösung dringt. Wir müssen vorab die Einzelheiten des Brauches schärfer ins Auge fassen.

Nach dem kundigen Bericht des Plutarch errichteten die Delphier jedes neunte Jahr, also vor jeder zweiten Wiederholung der Pythien, ein palastähnliches hölzernes Gebäude, eine Hütte oder, wie es bei Ephoros hieß, ein Zelt, auf der sog. Tenne. In der Stiftungsurkunde des Alkesippos[1] dient dieser freie Raum als Sammelplatz für die Prozession, welche im Heraios, dem Monat der Totenfeier, die gesamte Bürgerschaft unter Vortritt der Apollonpriester, des Archon und der Prytanen vereinigen und offenbar zum Tempel des Apollon, dem die Feier galt, ziehen sollte. Zu dieser Tenne wurde nun ein den Apollon darstellender Knabe, dem Vater und Mutter noch leben mußten, (vermutlich zur Nachtzeit) unter tiefstem Schweigen hingeleitet. Es führen ihn Männer eines bestimmten delphischen Geschlechts, wenn die Überlieferung nicht täuscht, Aioladen: man ist versucht, ein ehe-

[1] Wescher-Foucart *Inscriptions recueillies à Delphes* p. 284 n. 436, 7 *πονπεύειν δὲ ἐκ τᾶς ἄλωος τοὺς ἱερεῖς τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸν ἄρχοντα καὶ τοὺς πρυτάνεις καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας πάντας.*

mals unweit von Delphi gelegenes Städtchen, das seit der Einäscherung durch die Perser Wüstung blieb, namens *Αἰολίδαι* (Herodot 8, 35) in Zusammenhang damit zu bringen; auch eine Glosse des Hesychios *Αἰοδα: παρὰ Δελφοῖς γένος τι* muß zu schonender Behandlung der überlieferten Schriftzeichen mahnen.[1] Der geheimnisvolle Weg, den die schweigsame Gesellschaft vorschriftsmäßig zieht, führt den auffallenden Namen Doloneia. Wir kennen den Namen als Titel einer jüngeren Einlage der Ilias (Buch *K*)[2], die den Spähergang des Odysseus und Diomedes zum troischen Lager erzählt und ihren Höhepunkt in der Überrumpelung des Thrakerfürsten Rhesos hat. Dolon ist selbst ein Späher, der sich ins Griechenlager einschleichen will, aber von den beiden griechischen Helden ertappt, nachdem er die ihm bekannten Neuigkeiten von troischer Seite preisgegeben, von Diomedes getötet wird. Alle mythologischen Züge sind von ihm abgestreift bis auf einen: er hüllt sich für seinen Spähergang in das 'Fell eines grauen Wolfes' (*K* 334). Die bildende Kunst hat das nicht vergessen: auf einer Schale des Euphronios[3] ist der ganze Körper, auch die Beine, mit Fell überzogen; auf einem Gefäß der Petersburger Ermitage trägt, ganz wie Herakles das Löwenfell, so er ein Wolfsfell über Kopf und Nacken. Der Dichter des Rhesos (208—215) hat die Andeutung der Ilias weiter ausgesponnen: Dolon verkleidet sich in einen Wolf, um, wo Gefahr droht, als Vierfüßler auftreten zu können. Das Aben-

[1] *Αἰολάδαι* schon Reiske; *ἢ αἱ Ὀλεῖαι* wollte C. O. Müller, *Αἰολίδαι* oder *Ἀλεναδαι* Wyttenbach usw.; Weniger (*Das Collegium der Thyiaden* S. 17) *ἢ αἱ Θυάδες*, indem er die folgenden maskulinischen Partizipia damit entschuldigt, daß der Knabe mit einbegriffen werde: was bei diesem *δρώμενον* Frauen sollen, ist nicht recht abzusehen.

[2] Aelian *v. h.* 13, 14; Eustath. zu *K* (Eingang) p. 786, 19.

[3] Wiener Vorlegeblätter Ser. V Taf. V, 1 Klein *Euphronios* S. 137[2]. Das Gefäß der Ermitage ist abgebildet *Annali dell' Inst.* 1875 *tav. d' agg. Q.* Der Zeichner des Vasenbildes im *Bull. Napol.* 1843 tav. 7 (Reinachs *Répert.* 1, 464) scheint die *λυκέη K* 459 für eine Mütze aus Wolfsfell genommen zu haben (trotz der ausdrücklich erwähnten *κτιδέη κυνέη*).

teuer des Dolon würde ganz nebensächlich sein, wenn nicht durch ihn der Weg zu Rhesos gewiesen würde. Aber auch so ist es zu unerheblich, um es rechtfertigen zu können, daß nach ihm das ganze Buch benannt wurde. Es muß auch hier, wie so häufig im Epos[1], eine alte verblaßte Sagengestalt novellistisch verwendet worden sein; der Ausdruck Doloneia für geheimen Spähergang mochte sich auch außer Delphi erhalten haben.

Mit den brennenden Fackeln, die sie mit sich tragen, legen sie Feuer an den hölzernen Bau und stoßen, wie es heißt, 'den Tisch' um. Wahrscheinlich vor der Hütte war dieser Tisch aufgestellt; wir haben ihn uns als heiligen Tisch zu denken, der als Altar diente. Aeschylos hat in der Orestie zweimal für den übermütigen Frevler ein Bild verwendet, das uns hier nahe berührt, im Agamemnon 381f.

οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ
λακτίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν

und in den Eumeniden 539f.

βωμὸν αἴδεσαι Δίκας
μηδέ νιν κέρδος ἰδὼν ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς[2]:

der Frevler wirft den großen d. h. mächtigen Altar der Dike mit einem Fußtritt ('mit gottlosem Fuße') um. Der Altar, der mit einem Fußtritt umgestoßen werden kann, läßt sich nur als Opfertisch denken: mit 'Altar' ist der Zweck, mit 'Tisch' im delphischen Bericht die Form bezeichnet. Das ausdrucksvolle Bild muß dem Dichter durch einen heiligen Brauch, sei

---

[1] *Stoff des griech. Epos* (s. S. 297 Anm. 2) S. 24ff.

[2] Anwendungen bei Aesch. Pers. 163

μὴ μέγας πλοῦτος (?) κονίσας οὖδας ἀντρέψῃ ποδὶ
ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινός

und Sophokles Antig. 1272

ἐν δ' ἐμῷ κάρᾳ
θεὸς τότ' ἄρα τότε μέγα βάρος μ' ἔχων
ἔπαισεν, ἐν δ' ἔσεισεν ἀγρίαις ὁδοῖς,
οἵ' μοι, λακπάτητον ἀντρέπων χαράν.

es eben jenen delphischen, sei es einen anderen ähnlichen, nahegelegt worden sein. Ihre Farbe erhält die Handlung, wenn man sich an die Greuelmahlzeiten erinnert, welche dem Zeus von Lykaon, dem Thyestes von Atreus, dem Tereus von Prokne und Philomela vorgesetzt wurden; daß der Tisch, an dem die entsetzliche Speisung geschah, umgestoßen wird[1], ist die unerläßliche Begleithandlung zu der Verfluchung, durch welche der Gastgeber und sein Haus dem Untergang geweiht wird. Man könnte vermuten, daß in unserem Falle der umgestoßene Tisch als Altar des Hausgottes, des Zeus Herkeios gedacht war.

Nachdem der Holzbau in Brand gesteckt und der Opfertisch umgestoßen ist, müssen die Beteiligten ohne umzublicken die Flucht ergreifen. Der Brauch, nach gewissen religiösen Handlungen (besonders der Übelabwehr und Reinigung) wegzugehen, ohne sich umzudrehen und umzublicken[2], beruht auf der Vorstellung, daß unmittelbar nach der Handlung eine Gottheit erscheint, die zu sehen Tod oder Blindheit bringen kann. Für Fälle, wie den vorliegenden, werden die Griechen denselben Glauben gehabt haben wie die Dorier beim Antritt einer Reise, wenn der Hausfriede verlassen oder die Grenze überschritten wird: die Rachegeister, die Erinyen folgen nach.[3]

'Durch (die) Tore' oder 'durch ein Tor des Heiligtums' sollte die Flucht erfolgen: der griechische Sprachgebrauch gestattet beide Erklärungen. Der Tempelbezirk hatte auf beiden Langseiten je fünf Tore. Aber eine andere Frage erhebt sich. Man scheint darüber einig zu sein, daß die Tenne sich innerhalb des heiligen Raumes befand. Die Stelle, die man dafür ermittelt hat, unter der zweiten Schleife der heiligen Straße, scheint mir nicht geräumig genug, um die gesamte Bürger-

[1] Zeus und Lykaon: Apollod. III 8, 1 (99 W.). Thyestes: Aesch. Agam. 1601. Tereus: Ovid *metam.* 6, 661.

[2] Vgl. z. B. Aesch. Choeph. 96—9, Soph. OC. 490, Theokr. 24, 96.

[3] Pythagorisches Symbolon bei Jamblichos protr. 21, 14 *ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου· Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται*, vgl. Menagius zu Laert. Diog. 8, 18 Rose im Arist. pseudep. fr. 182 p. 201 f.

schaft nicht nur zu versammeln, sondern auch zum Festzug zu ordnen, wie das für die Alkesippeia Vorschrift war (s. 320, 1) und auch sonst die Regel gewesen sein wird. Und ist es nicht sehr seltsam, wenn die Tenne innerhalb des Heiligtums lag, daß Plutarch noch besonders hervorhebt, die Flucht erfolge durch ein Tor des Heiligtums? Ich möchte glauben, daß die Tenne außerhalb des Temenos lag, wie das für den Ausgangspunkt der Prozessionen das Natürlichere ist. Der Knabe, der den Gott darstellte, mußte dann den Tempelraum betreten, um durch ein Tor desselben gleichsam aus dem eigenen Haus fliehen zu können.

An diese Flucht schlossen sich dann Irrfahrten und eine Knechtschaft des stellvertretenden Knaben, bis im Tempetale, wie einst an Apollon selbst, die Entsühnungen an ihm vollzogen werden. Das Weitere ist uns durch die Schilderung Aelians (*v. h.* 3, 1) bekannt. Von einem heiligen Lorbeerbaume werden Kränze geflochten, welche nachher bei den Pythien als Siegespreise ausgeteilt werden. Der Knabe selbst setzt sich einen solchen Kranz auf und nimmt einen Lorbeerzweig in die Rechte, wie Apollon einst sich ausgerüstet haben sollte, als er zu der Rückkehr nach Delphi und der Besitzergreifung des Orakels sich anschickte. Von Ort zu Ort jubelnd[1] empfangen und geleitet bewegt sich dann der Festzug auf vorgeschriebener Straße, der sogen. *Πυθιάς*, über den Oeta durchs dorische und lokrische Land zurück nach Delphi.

Plutarch läßt die Gesellschaft gebildeter Männer, die sich über das Verstummen der Orakel unterhält, 'kurz vor den unter Kallistratos abgehaltenen Pythischen Spielen' (*ὀλίγον πρὸ τῶν Πυθίων* 2 p. 410ª) zusammentreten; einzelne Teilnehmer hatten sich von weither eingefunden, das Fest stand

[1] Bei Plutarch (oben S. 318 Anm.) *τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα*, Aelian a. O. *οὗτοι* (die vorher genannten griechischen Stämme, welche der Zug berührt) *δὲ καὶ παραπέμπουσιν αὐτοὺς σὺν αἰδοῖ καὶ τιμῇ κτλ.*

vor der Tür. Auf das deutlichste gibt Plutarch ferner an, daß der Festzug von Tempe nach Delphi der nächsten Vergangenheit (ἄρτι) angehörte, und die Art, wie damit die Vorgänge von der Tenne zu Delphi an bis zu den Entsühnungsriten im Tempetal verknüpft werden, läßt keinen Zweifel an der ununterbrochenen Abfolge der Ereignisse von der Flucht bis zur Rückkehr. Wenn der Mythus den Gott ein großes Jahr (8 Jahre) lang büßen ließ, so hat der Kultusbrauch die Ennaeteris zwar für die Wiederholung der heiligen Handlung festgehalten, aber jedesmal die einzelnen Vorgänge selbst möglichst nahe zusammengerückt. Es steht jetzt fest, daß die Pythischen Spiele im Monat Bukatios, dem zweiten nach Sommersonnenwende (att. Metageitnion), abgehalten wurden[1], und es ist selbstverständlich, daß sie in die erste Monatshälfte fielen, wahrscheinlich, daß der auch in Delphi apollinische Siebente des Monats ein Haupttag war. Um das ganze Programm abzuwickeln, Irrfahrten, scheinbaren Knechtsdienst, Reinigungsopfer in Tempe und Heimzug, bedurfte es mindestens eines Monats, und schon einige Tage vor Beginn des Pythischen Festes war die Heimkehr erfolgt, wie Plutarch lehrt. Wenn wir nun vom Anfang des Bukatios fünf Wochen zurückgehen, werden wir in einen delphischen Monat geführt, dessen Name entscheidende Bedeutung hat und das Rätsel löst.

Ich hatte längst, auf nichts anderes gestützt als auf den merkwürdigen Namen Doloneia, vermutet, daß die geheimnisvolle Einäscherung des palastähnlichen Holzbaues eine gottesdienstliche Nachbildung des Brandes von Priamos' Schloß, der *Πέργαμα Τροίας* sein müsse. Nun kommt als unmittelbarer Beweis der Name des Monats Ilaios[2], in dessen letztem Drittel am 8. (dem 23. bzw. 22. des Monats) nach den obigen Er-

[1] A. Kirchhoff im Monatsber. der Berl. Akad. 1864 S. 129ff.

[2] Unzulängliche Deutungsversuche des Wortes findet man bei Bergk, *Beiträge zur gr. Monatskunde* S. 63f. und Petersen in der Zeitschr. f. Alterthumsw. 1857 S. 217.

wägungen (S. 316) die heilige Handlung erfolgen mußte, die Ilions Fall darstellen sollte.

Der Name des Monats *Ἰλαῖος* und des danach vorauszusetzenden Festes *Ἰλαῖα* ist eine parallele Bildung neben *Ἴλιος Ἴλιον*, wie *σκοταῖος* neben *σκότιος* oder *Λυκαῖος Λύκαιον* neben *Λύκιος Λύκειος*, das Thunfischfest *Θυνναῖον* neben *θύννειος*, eine ursprünglich adjektivische Ableitung von *Ἴλος*: *Ἴλου πόλιν* nennt Pindar Nem. 7, 30 Ilion, *Ἴλου σῆμα* in der troischen Ebene ist aus Homer geläufig, und in der Genealogie des troischen Königshauses hat Ilos seine Stelle gewöhnlich als Vater des Laomedon. Der digammische Anlaut des Wortes steht für die Ilias fest. Die älteste Gestalt hat der zu frühe verstorbene Oskar Meyer in dem sanskr. *vîlu* nachgewiesen: so heißt noch an mehreren Stellen des Rigveda die feste Burg des Dämon, die von Indra gebrochen wird. Im Griechischen konnte das davon abgeleitete *Ἴλιος Ἴλιον* ebensogut die Felsenhöhle des Drachen wie die Burg und Stadt des Priamos bezeichnen.

Daß die Griechen die Namen Ilos und Ilion nicht erst auf dem Boden Kleinasiens kennen lernten, sondern bereits in ihrem heimischen Sagenschatz besaßen, dafür zeugen sichere Spuren außer den Erscheinungen, die uns beschäftigen. Bei dem alten lakonischen Städtchen Las lag ein Berg *Ἴλιον* (Pausan. III 24, 6. 8), und Städte des Namens in Thessalien, Makedonien und Thrakien nennt Stephanos von Byzanz. Noch schwerer fällt der lokrische Held *Ὀιλεύς* oder, wie man vielleicht aus dem Patronymikon *Ὀιλιάδης* schließen darf, *Ὄϝιλος* ins Gewicht. Das anlautende ō ist der auch sonst bekannte vokalische Vorschlag des Digamma[2] und fehlt in der bei böotischen Dichtern und Stesichoros üblichen, auch sonst zuweilen zugelassenen Form *Ἰλεύς Ἰλιάδας*[3]; sogar in der Ilias

[1] *Quaestiones Homericae* (Bonn 1868) p. 12f.

[2] G. Curtius *Griech. Etym.* S. 574[5]f.

[3] Hesiod. fr. 116 Rz. *Ἰλέα*, Pindar Ol. 9, 112 *Ἰλιάδα*, Rhesos 175 *τὸν Ἰλέως παῖδα*, Lykophron 1150 *Ὀδοιδόκειος Ἰλέως δόμος*; noch in

hatte Zenodos die kürzeren Formen ohne ō durchgeführt.[1] Die Beischrift einer pränestinischen Truhe *Aiax Ilios*[2] gestattet uns sogar noch einen Schritt weiter zu gehen: aus dem patronymischen *Ilios* ergibt sich als die ursprüngliche Benennung auch des lokrischen Helden *Ἴλος Ὄιλος*, woraus dann mit Suffixwucherung *Ἰλεύς Ὀιλεύς* und vermutlich *Ἴλιος Ὀίλιος* entstanden ist. Die Sage weiß von ihm außer seiner Beteiligung an der Argonautenfahrt so gut wie nichts zu berichten. Aber ein Umstand, der bedeutungslos scheinen könnte, ist wertvoll. Als Vater des Oïleus galt Hodoidokos, oder wie er in der Argonautenliste des Hygin *f.* 14 genannt wird[3], Leodokos: der Wirt an der Straße oder Wirt der Leute. Der läßt sich so wenig mißverstehen, wie der Axylos der Ilias, von dem es heißt (*Z* 14 f.)

φίλος δ' ἦεν ἀνθρώποισιν.
πάντας γὰρ φιλέεσκεν ὁδῷ ἔπι οἰκία ναίων.[4]

Der lokrische Ileus (Oïleus) war, um es kurz zu sagen, Sohn des Hades. Es lag sehr nahe, die Felsenhöhle des Drachen und den Eingang zur Unterwelt, das Haus des Hades, aus dem niemand zurückkehrt, und die feste Burg des Räubers ineinander fließen zu lassen; wie statt des Winters der Tod

---

Proklos' Chrestomathie *Αἴας ὁ Ἰλέως*, s. Michaelis zu O. Jahns Bilderchron. S. 112, 9 Schol. *T* zu *O* 333 *τὸν Ὀιλέα Ζηνόδοτος ἐπόμενος Ἡσιόδῳ καὶ Στησιχόρῳ* (fr. 84 B.) *χωρὶς τοῦ ō ὀνομάζει Ἰλέα* vgl. Rzach zu Hesiod. p. 166 (ed. 1902).

[1] Aristonikos zu *B* 527 *N* 203. 694. 712 *Ξ* 442, s. die letzte Anm.

[2] *Mon. dell' Inst.* IX 22, vgl. R. Schoene *Annali* 1870 S. 340. Ich verdanke Bethes eben vor Absendung des Manuskripts eingegangener Abhandlung in den Neuen Jahrb. f. d. class. Alterthum XIII (1904) 5 f. diesen Nachweis. Beispiele derselben Suffixwucherung s. *Götternamen* 11 f., denen ich zufüge *Ἀσκλαπιός Αἰσκλαπιεύς* (*CIG Pelop.* I Nr. 1203).

[3] Lykophron 1150 *πᾶς Ὁδοιδόκειος Ἰλέως δόμος* mit der Metaphrase bei Scheer p. 96, vgl. Eustath. zu *B* 531 p. 277, 18 (auch Hellan. fr. 22 *FHG* 1, 49 hat den Namen). Bei Hygin ist überliefert *Oïleus Leodaci . . . filius*, die einleuchtende Besserung *Leodoci* hat Türk in Roschers Lex. 3, 749 vorgeschlagen; vgl. Paus. X 23, 2 (I 4, 4 lies *Λάδοκον*).

[4] S. *Stoff des gr. Epos* S. 25 ff.

ausgetrieben wird, so begegnen in europäischen Märchen[1] Tod und Teufel oder Drache als synonyme Begriffe.

Hier kommt uns eine merkwürdige Vorstellung zustatten, welche an des Oïleus Sohne Aias haften geblieben ist. Philostratos berichtet im Heroïkos (8 p. 706 Ol.), offenbar aus lokrischer Überlieferung, Aias 'habe auch eine zahme Schlange (*δράκων*) von fünf Ellen Länge gehabt, die habe mit ihm getrunken, ihm Gesellschaft geleistet und die Wege gewiesen und sei ihm gefolgt wie ein Hund'. Auf den Münzen der Opuntier wird ein nackter, zum Kampf ausliegender Heros dargestellt, in dem wir, auch wenn nicht die Beischrift eines Exemplars jeden Zweifel beseitigte[2], den lokrischen Stammesheros Aias erkennen müßten. Auf dem vorgestreckten Schild wird außer Greif oder Löwen häufig auch eine aufgerichtete Schlange dargestellt.[3] Aber es gibt auch Münzen, auf denen zu Füßen des Heros eine Schlange sich ringelt[4]: der Heros ist hier verschieden gebildet, er macht den Eindruck eines Tempelbildes, aber die Nachricht des Philostratos verbietet ihn anders zu benennen.

In den Monat Ilaios also fiel ein ennaeterisches Fest, das, bevor es seinen jüngeren Namen Septerion erhielt, *Ἰλαῖα* geheißen haben muß, und sein mythologischer Inhalt war die Zerstörung des Schlosses, in dem der räuberische Dämon seine Beute verborgen hielt. Der Zerstörer des Schlosses, also der Überwinder des Dämon, war der noch jugendliche Apollon, wie er durch den Delphischen Knaben dargestellt wurde.

Unwillkürlich wird man die Frage einwerfen, wie Apollon, der Gönner Troias und Beschützer der Priamiden, zur Rolle

[1] S. z. B. Rhein. Mus. 56, 488 f.

[2] Head *hist. num.* p. 285, abgebildet in Roschers Myth. Lex. 1, 138.

[3] Cat. Brit. Mus., Central Greece, pl. I Nr. 3—6. Löwe ebenda, I 7. 8. Greif I 9—11. Auch das Gorgoneion Ztschr. f. Numism. VII Taf. I 9.

[4] Imhoof-Blumer *Monnaies grecques* p. 148 Nr. 73, der ihn vermutungsweise Opus benennt.

des Zerstörers habe kommen können. Für jeden, der einmal eine der namhafteren Olympischen Göttergestalten durch Kultus und Sage hindurch verfolgt hat, wird eine solche Frage nicht als berechtigt gelten. Es steht hier vor uns eine Gestalt der Sage, welche weit hinter der Entwickelungszeit des Epos zurückliegt. Was an jener Frage berechtigt ist, darauf läßt sich eine sichere Antwort geben. Es ist eine durch zweifellose Fälle bestätigte Erscheinung[1], daß ein Heros, dessen Grab innerhalb des Heiligtums eines Gottes sich befand, nichts anderes war als der heroisierte Gott. Wie man die Geburt von Göttern feierte, so verlangte auch ihr Hinsterben, wie es in der ursprünglichen Vorstellung des Naturgottes begründet war, Anerkennung im Gottesdienste. Aber zeitig drang die Überzeugung durch, daß die Götter unsterblich seien. Und da die üblichen Totengebräuche für den Gott, wie alle Kultusordnungen sich nicht willkürlich aus der Welt schaffen ließen, so konnte der Widerspruch zwischen dem Gottesdienst und der Forderung göttlicher Unsterblichkeit nur so ausgeglichen werden, daß man an Stelle des Gottes den heroischen Doppelgänger sterben ließ. Das konnte um so leichter geschehen, wenn ein älterer Sondername des Gottes zur Verfügung stand. Der Fall, daß die Namen von Gott und Heros identisch blieben, wie bei der Artemis Leukophryene zu Magnesia, war eine Ausnahme von der Regel. Das Grabmal des Zeus auf Kreta wurde in hellenistischer Zeit als eine Absonderlichkeit übel vermerkt.

Jeder weiß[2], daß in dem heiligen Tempelbezirke des Delphischen Apollon sich, durch besondere Umfassungsmauer abgetrennt, das Grabdenkmal des Pyrrhos oder Neoptolemos, des Sohnes des Achilleus, befand. 'Es mußte drinnen im uralten

[1] Vgl. *Sintfluthsagen* S. 68.

[2] Vgl. Pherekydes *FHG* 4, 639 fr. 98a im Schol. Eurip. Andr. 1240 Pausanias X 24, 6. Man glaubt die Umfassungsmauer aufgedeckt zu haben.

Haine einer der Herren aus dem Aiakidengeschlecht für die Zukunft wohnen bei des Gottes wohlgebautem Hause' sagt Pindar (Nem. 7, 44), und Euripides läßt die Thetis dem Peleus den Auftrag geben, seinen Enkel 'bei der Pythischen Brandopferstätte' (*Πυθικὴν πρὸς ἐσχάραν*) zu bestatten (Androm. 1240). Wichtig ist die Mitteilung, die wir den Tragodumena des Asklepiades[1] verdanken, daß Pyrrhos zuerst unter der Schwelle des Tempels beigesetzt gewesen sei. Dadurch wird der Zusammenhang noch enger gestaltet. — Von der Bedeutung, welche Pyrrhos für den Fall Troias hatte, ist es nicht nötig zu reden. Seine persönliche Mitwirkung war eine der unerläßlichen Vorbedingungen, welche der von Helenos verratene Schicksalsspruch stellte. Der kaum dem Knabenalter entwachsene Held wird darum von Skyros herbeigeholt und rechtfertigt alsbald die auf ihn gesetzten Erwartungen, indem er den gewaltigen Eurypylos aus Mysien, den Enkel des Herakles, im Zweikampf überwindet[2] — beiläufig gesagt, ein Kampf ähnlicher Art wie der betrachtete.[3] Das Wichtigste ist sein Vorgehen im Hause des Priamos: der greise König hat am Altar des Zeus Herkeios Schutz gesucht, Pyrrhos tötet ihn dort mit dem Schwerte[4], ein beliebter Vorwurf der Vasenmalerei.

Uns ist durch die Tragödie der seit dem Epos üblich gewordene Name Neoptolemos geläufiger. Es ist wichtig festzustellen, daß der Held wie in Epiros, so auch zu Delphi stets Pyrrhos hieß. Das dürfen wir aus Pausanias schließen.[5]

[1] *FHG* 3, 309 f. 9 im Schol. Pind. Nem. 7, 62 *ταφῆναι δὲ τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ τὸν οὐδὸν τοῦ νεώ, μετὰ δὲ ταῦτα Μενέλαον ἐλθόντα ἀνελεῖν καὶ τὸν τάφον ποιῆσαι ἐν τῷ τεμένει.*

[2] Homer λ 519 ff. Hypothesis der kleinen Ilias in O. Jahns Bilderchroniken S. 111, 7 Apd. epit. 5, 12.

[3] *Sintfluthsagen* S. 103; vgl. das oben S. 327 über Oïleus Gesagte.

[4] Vergil Aen. 2, 500 ff. Pausanias IV 17, 4, Apd. epit. 5, 21 nach der Iliu persis in O. Jahns Bilderchroniken S. 112, 7 usw.

[5] Das ergibt sich aus Paus. X 23, 2 vgl. I 13, 9 II 23, 6 III 25, 1. 26, 7. Nachweise für die Anwendung als Personenname zu geben, enthebt

Zwingender ist die Beobachtung, daß in vornehmen Geschlechtern, aus denen zur Zeit unserer Inschriften die obersten Beamten Delphis hervorgingen, die Namen *Πύρρος Πυρρίας Πυρρῖνος* und daneben *Αἰακίδας* beliebt waren, während auf den die Zahl 2000 bereits weit übersteigenden Denkmälern der Name Neoptolemos bis jetzt nicht hervorgetreten ist.[1]

Es war eine grobe Flunkerei der Delphischen Periegeten, die sich Pausanias (I 4, 4) aufbinden ließ, wenn sie behaupteten, daß dem Pyrrhos die Heroenopfer erst nach seiner hilfreichen Abwehr der Kelten zuerkannt worden seien, während die Delphier vorher ihn als Feind betrachtet und daher auch sein Grabmal in Unehren gehalten hätten. Das gerade Gegenteil bezeugt Pindar in einem wichtigen Satze der siebenten Nemeischen Hymne V. 44 f.

ἐχρῆν δέ τιν' ἔνδον ἄλσει παλαιτάτῳ
Αἰακιδᾶν κρεόντων τὸ λοιπὸν ἔμμεναι
θεοῦ παρ' εὐτειχέα δόμον, ἡρωΐαις δὲ πομπαῖς
θεμισκόπον οἰκεῖν ἐόντα πολυθύτοις
εὐώνυμον ἐς δίκαν.

Der Aiakide, den der Gott gewissermaßen zu seinem Hausgenossen erkoren hat, wohnt dort als 'Rechtswart' für die opferreiche Prozession zu Ehren der Heroen. Der Scholiast[2] bemerkt: 'es wird zu Delphi für die Heroen eine Gastbewirtung abgehalten, bei welcher der Gott die Heroen zur gastlichen

mich das Register zu Collitz' Dialektinschriften; in den neuen Inschriften *BCH* XXII (1898) *Πύρρος* n. 36, 7, *Πύρρος Ἀτεισίδα* n. 24, 1. 33, 17, *Πυρρίας* 17, 7, *Πυρρίας Ἀρχελάου* 5, 2. 6, 19, sodann *Αἰακίδας Βαβύλου*, *Εὐκλείδα*, *Τα*** und *Βαβύλος*, *Εὐκλείδας*, *Εὐφροσύνα*, *Καλλίστρατος Αἰακίδα*. Man hat die Doppelnamen des Helden dadurch in Einklang gebracht, daß man *Πύρρος* für den Knabennamen (*παιδικὸν ἐπώνυμον*) erklärte, so Plut. Pyrr. 1. Über das Wort s. *Sintfluthsagen* S. 75 f.

[1] Einigemal begegnet der Name *Νεόστρατος*, aber nie für einen Beamten.

[2] Schol. Nem. 7, 68 p. 479 B. *γίνεται ἐν Δελφοῖς ἥρωσι ξένια, ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας.* Vgl. A. Mommsens *Delphika* S. 228 f.

Tafel zu laden scheint': wie die Spenden unter Anruf des Namens dargebracht werden, so müssen hier die Heroen feierlich und in gesetzmäßiger Reihenfolge durch den Herold beim Namen aufgerufen worden sein. Wenn nun Pyrrhos dabei als 'Rechtswart' dient, d. h. dafür zu sorgen hat, daß jedem Heros das Seine werde, so muß, was Herold und Festordner tun, in seinem Namen geschehen: er ist einfach an die Stelle des Gottes selbst getreten. Wie zu Olympia Pelops hinter Zeus, so steht zu Delphi hinter Apollon der Heros Pyrrhos. Er hieß dort geradezu 'der Heros'.[1] Der Kultusbrauch hatte nicht ganz vergessen, was wir aus der Lage des Grabmals schlossen, daß Pyrrhos der alte Doppelgänger des Gottes war.

Die Verehrung des Pyrrhos reicht weit über Delphi und die Phokische Landschaft hinaus. Es ist bekannt, daß das Epirotische Königshaus der *Πυρρίδαι* (Plut. Pyrr. 1) ihn als Ahnherrn hochhielt; Pyrrhos hieß der Bekämpfer Roms und sein Vater *Αἰακίδας*. Die Verbindung zwischen Epiros und Phokis wird durch den Gebrauch des Personennamens hergestellt; wir kennen *Πύρρος* aus Naupaktos und aus der Akarnanischen Grenzstadt Stratos, *Πυρρίας* aus den Lokrischen Städten Chaleion und Skarpheia, *Πυρρῖνος* aus Amphissa und Aetolien. Das bedeutsamste Merkzeichen aber ist das feierliche, durch eine prunkvolle Prozession eingeleitete Heroenopfer, das die Ainianen dem Pyrrhos immer nach Ablauf von vier Jahren bei Gelegenheit der Pythischen Spiele darbrachten. Wieviel auch in der Schilderung, die Heliodoros uns davon in den Aithiopika (II 34—III 6) entwirft, romanhaft übertrieben und erfunden sein mag, die Tatsache selbst haben wir hinzunehmen. Die griechische Totenfeier war nicht an den Todestag gebunden, und Pyrrhos konnte, wie wir alsbald sehen werden, den Delphiern nicht als im Monat Bukatios gestorben gelten. Aber nichts kann deutlicher für die Einerleiheit des

[1] A. Mommsen a. O. 226, 3.

Gottes und des Heros sprechen, als daß das Heroenopfer der Ainianen mit dem Hauptfeste des Gottes vereinigt worden ist.

Pyrrhos ist der Sage nach am Altar des Apollon durch die Hand oder auf Betrieb des Orestes[1] gefallen. Daß das echte heimische Sage von Delphi ist, wird uns verbürgt durch die Häufigkeit des Personennamens Orestas in vornehmen Familien der Bürgerschaft.[2] Orestes ist festgewurzelt in der Landschaft Phokis: auch aus Tithorra kennen wir den Personennamen *Ὀρέστας*, aus Ambryssos *Ὀρεστάδας*. Die Argivische Atridensage mußte sich, als sie von dem Epos getragen durchdrang, mit dieser Tatsache abfinden und hat den Widerspruch dadurch ausgeglichen[3], daß sie den Sohn des Agamemnon im Phokerland bei Strophios heranwachsen ließ bis zur Rachetat an den Mördern des Vaters. Die Veranlassung des Todes blieb freier Erfindung überlassen und wird sehr verschiedenartig erzählt. Aber der Zusammenhang wird nun klar. Nach Delphischem Glauben war Apollon während der drei Wintermonate Dadophorios, Poitropios und (um die Wintersonnenwende beginnend) Amalios von seinem Heiligtum abwesend; währenddessen führte Dionysos das Regiment: der Päan schwieg, der Dithyrambos erklang.[4] Das war die Auffassung einer gebildeteren Zeit. Ehedem konnte der Gott noch nicht seine Winterreise in sonnigere Lande machen, sondern wurde kurzweg erschlagen von seinem Nachfolger in der Herrschaft, und es

[1] Euripides Androm. 1090 ff. Eigenhändiger Mörder des P. ist Orestes bei Velleius Pat. I 1, 3 Hygin *f.* 123. Auf dem Vasenbild *Annali* 1868 *tav. d'agg. E* (Roschers Lex. 3, 176) stürmt Orestes mit gezücktem Schwert hinter dem Omphalos hervor.

[2] Zu den in den Registern zu Collitz' Dialektinschriften verzeichneten Belegen kommt aus den neuen Funden in *BCH* XXII (1898) *Ὀρέστας* p. 27 n. 19, 1. 36, 2 *Διόδωρος Ὀρέστα* n. 25, 2. 76, 1. 80, 13.

[3] Eine ähnliche Ausgleichung ist für Athen versucht worden nach Odyssee γ 307, aber nicht durchgedrungen; denn auch da kannte man den Orestes (s. Aristoph. Vögel 1490 f. us.).

[4] Plut. de *E* ap. Delphos 9 p. 389 b vgl. L. Weniger *Die religiöse Seite der gr. Pythien* (Breslau 1870) S. 5.

wurden ihm dann Grabesehren zuteil, wie sie dem Pyrrhos bis in die Antoninenzeit nicht gefehlt haben. Wir kennen den Dionysos als 'Berggott', *Ὄρειος*[1], und seit alexandrinischer Zeit bezeichnen ihn die Dichter gern mit Beinamen wie *ὀρειφοίτης*, *ὀρέσκοος οὐρεσιφοίτης* usw. Besonders nahe lag es den Delphiern, den Dionysos als Gott des Gebirges zu fassen: vom Parnaß her, gerade über den die Stadt überragenden Felswänden, leuchteten die Fackeln des schwärmenden bakchischen Thiasos weithin bei den nächtlichen Dionysosfesten.[2] Orestes war zu Delphi der alte Doppelgänger des Dionysos, wie Pyrrhos des Apollon. Die Tötung des Pyrrhos und die heiligen Handlungen, die im späteren Heroenkult darauf Bezug nahmen, gehören demnach dem Spätherbst an und stellen sich zu den bekannten Mythen von der Vertreibung des Sommers durch den Winter.[3] Die Rolle, die Dionysos hier spielt, entspricht dem Dionysos *Μελαναιγίς*, während sonst wie bei Ioniern Dionysos umgekehrt der Sommergott ist, der durch Lykurgos vertrieben oder, wie der Lyaios in Thessalonike, durch einen Neliden getötet wird. Die gemeingriechischen Götternamen erweisen sich in der Sage, wo wir tiefer eindringen können, meist als jüngere Schicht und waren bei schwankendem Begriff entgegengesetzter Wertung fähig.

Auch Dolon und Doloneia werden nun verständlich. Es wäre lächerlich zu sagen, daß in dem Homerischen Dolon Apollon stecke. Der Dichter hat von der alten Sage nichts als einen blassen Schatten empfangen, den er zu vollkommen freier Dichtung verwendet. Nur zwei Züge hat er überkommen

---

[1] Festus p. 182[b] 30 *''Ορειος* Liber pater et *Ὀρειάδες* Nymphae appellantur, quod in montibus frequenter apparent'. Schon Phanokles sagte *ὀρειφοίτης Διόνυσος*, zahlreiche andere Bildungen späterer Dichter findet man in Bruchmanns *Epitheta deorum* p. 90.

[2] Sophokles Antig. 1126 f., vgl. 1144.

[3] Rhein. Mus. 53, 365 ff., oben S. 303 ff. Als winterlichen Heros macht sich Orestes selbst bemerklich in dem Sprichwort *Ὀρέστῃ χλαῖναν ὑφαίνεις*, das aus dem Scherz des Aristophanes Vögel 712 herausklingt.

und festgehalten, den heimlichen nächtlichen Gang und das Wolfsfell. Jener ist das leitende Motiv seiner Dichtung, dies ein müßiges Beiwerk. Man wird bei vorurteilsloser Erwägung nicht anstehen, die Zutat des Wolfsfells, das von Odysseus und Diomedes ganz unbeachtet gelassen wird[1], für unmotiviert zu erklären. Hier finden wir also eine feste Handhabe zur Ermittelung des Urbildes. Der Wolf, in den Dolon sich kleidet, ist ursprünglich Lykos selbst, der spätere Apollon Lykeios, Lykoreus usw.[2] Gerade den Delphiern galt ehemals Apollon als Wolf. Neben dem Hauptaltar des Gottes, fast wie sonst das Götterbild aufgestellt wird, dem geopfert wird, stand das eherne Bild eines Wolfes[3]; auf seiner Stirne war der Beschluß der Delphier eingemeißelt, welcher den Spartanern das Recht erteilte vor anderen das Orakel zu befragen (die προμαντεία), auf einer Seite ließ Perikles das gleiche Vorrecht für die Athener verewigen: das gibt eine Vorstellung von seiner Größe. Wir erhalten so auf einem Umwege volle Bestätigung dafür, daß wir in der Delphischen Doloneia eine Beziehung auf den Fall Ilions mit Recht voraussetzten.

In der griechischen Sage vom Kampf um Ilion ist es Helena und ihre Schätze, die geraubt sind und wiedererobert werden sollen. Die Himmelskönigin selbst ist in der festen Burg des Räubers geborgen. Dies mythische Bild ist verhältnismäßig jung, es ist erst bei den europäischen Gliedern unserer Völkerfamilie nachweisbar. Das ältere Bild des himmlischen Schatzes ist darin nicht nur durch ein neues ersetzt, sondern auch umgewertet. Statt des segenbringenden Himmelswassers ist es nun das Licht des Himmels, das als geraubt gedacht wird oder vielleicht richtiger, wenn man überhaupt

---

[1] Erst als er getötet ist und ausgeplündert wird, heißt es *K* 459 κυνέην κεφαλῆφιν ἕλοντο καὶ λυκέην κτλ. Klein (*Euphronios* S. 149[2]) erklärt das Wolfsfell: 'weil er sich vor Kälte schützen will'; das soll doch nicht unerwähnt bleiben. [2] *Götternamen* 198ff. 211.

[3] Pausanias X 14, 7 Plutarch Perikl. 21.

darüber nachdachte, gedacht werden mußte.[1] Denn eine einmal entwickelte und frei gewordene Vorstellung ist wie ein Geschöpf, das einmal geboren und entwickelt für sich weiterlebt und nicht mehr bloß von dem Willen der Mutter abhängig ist. Die Vorstellung des himmlischen Schatzes schafft sich je nach den Lebensverhältnissen eines Volkes immer neuen bildlichen Ausdruck; an die Stelle der Rinderherde tritt der Quell, Gold und goldenes Gerät oder das schöne Weib.

Den Delphiern war das Bild vom Raub des Goldschatzes nicht ungeläufig, wie die Legenden von Aisopos und vom Wolf zeigen[2]; auch gegen Pyrrhos wird, um ihn zu vernichten, der Verdacht erregt, er wolle den Schatz des Pythischen Gottes plündern. Sogar in die Sage, die uns hier beschäftigt, wird das Bild hereingezogen durch eine der Erklärungen des Beiwortes *Λύκειος*, die Servius zur Aeneis 4, 377 gesammelt hat: 'sive quod lupus ei primus post interemptum Pythonem ex eo loco qui appellatur Tempe aurum attulit'. Aber die Sage von Apollons Drachenkampf zeigt uns eine weit ältere, vielleicht die altertümlichste Schicht der Mythenbildung.

Wir sind selten in der Lage wie hier, so tief in die Geschichte einer Göttersage blicken und zugleich die jährliche Festzeit sicher angeben zu können. Der Fall Ilions war auf den achten des ausgehenden Monats Ilaios anzusetzen. Er gehört also dem beginnenden Hochsommer an. Damit ist jeder Gedanke an den Kampf zwischen Sommer und Winter ausgeschlossen, der erst in den Beziehungen zwischen Pyrrhos und Orestes (Apollon und Dionysos) hervortritt. Es ist vielmehr die Jahreszeit, wo Halm- und Baumfrüchte nach dem Segen der Regenwolke dürsten. Der Dämon, dessen Schloß durch Feuer vernichtet wird, konnte nur als Räuber des himmlischen Wassers gedacht sein. Daß die Delphische Sage von diesem Gedanken geleitet wurde, brauchen wir nicht erst

[1] *Sintfluthsagen* S. 192 f. vgl. 182 ff. *Stoff des gr. Epos* S. 3.
[2] Nachweise s. *Sintfl.* 184, 1 *Stoff des gr. Epos* S. 47.

zu erschließen, sondern wird uns noch unmittelbar überliefert. 'Nahe dem Tempel fließt eine schöne Quelle: da hat Apollon das Drachenweib getötet durch einen kräftigen Pfeilschuß', heißt es im Hymnus auf den Pythischen Apollon (122f.). Der Drache hütet also den Quell, den irdischen Vertreter des Himmelswassers, und wehrt jedwedem den Zutritt. Das Bild des quellhütenden, wasserwehrenden Drachen ist uns aus der Gründungssage von Theben und manchen Sagen und Märchen europäischer Völker[1] geläufig; es steht den altertümlichen Vorstellungen des Rigveda von dem dämonischen Ungetüm, das Indra, vormals Trita Aptya, bekämpft, am nächsten. Nicht minder ursprünglich ist die Vorstellung des Quells.[2] Dem Schatze des himmlischen Wassers, wovon es in der Apokalypse des Baruch (10, 11) heißt 'ihr Himmel, haltet eueren Tau zurück und öffnet nicht die Schatzkammern des Regens', kommt kein Bild näher als der Quell, der für wasserarme Gegenden an sich ein Schatz ist. Die Tat des Pyrrhos und der Drachenkampf Apollons bestand somit ursprünglich darin, den Segen der Regenwolken aus der Gewalt des räuberischen Dämon zu befreien. Schon Pyrrhos' Ahne Aiakos sollte eine verderbliche Dürre, die über ganz Hellas lastete, durch ein Gebet zum panhellenischen Zeus beschworen haben.[3]

Die älteste Delphische Sagenform wurde zurückgeschoben, indem das alte *vīlu* als Königsburg, als ein Ilion genommen wurde, das Pyrrhos, der Lykos-Apollon, durch Einäscherung und Umstoßung des Altartisches vernichtet. Die heilige Handlung des Septerion sieht von der Darstellung eines Kampfes ab und bildet nur die Zerstörung des Schlosses nach. Es wäre möglich, daß ihr eine fortgebildete Sagengestalt zugrunde liegt, worin ohne vorgängigen Kampf der Gegner samt seinem Hause durch Feuer vernichtet wurde. Im Verlaufe seiner Aus-

[1] Vgl. Rochholz *Schweizer Sagen* 2, 13f. Vonbun *Beiträge z. d. Myth.* 119f. Strauß *Bulg. Volksdicht.* 128. [2] *Sintfluthsagen* 184, 2.
[3] Isokrates R. 9, 14f. Diodor 4, 61 Apollod. III 12, 6 Pausan. II 29, 7f

gestaltung hat das Epos diesen Einschlag Delphischer Sage sich nicht entgehen lassen und in freier Dichtung zu einem homogenen Bestandteil ausgebildet. Ob und inwieweit die Delphische Sage einzelne Züge dem Epos vorgebildet hatte, abgesehen von den bereits festgestellten Grundzügen, wissen wir nicht. Negativ wenigstens können wir behaupten, daß in der dortigen Sage der Räuber nicht Paris-Alexandros hieß, der untrennbar ist vom Raube der Helena. Er könnte immerhin den Namen Python bewahrt haben: die euhemeristische Darstellung des Ephoros (S. 319, 1) würde dadurch verständlicher. Sehr denkbar ist aber auch, daß sein Name Ilos oder Ileus war. Die Schlange (*δράκων*) in der Umgebung von Aias des Oïleus Sohn (S. 328) macht ganz den Eindruck eines Verhältnisses, wie es der Wolf zu Apollon Lykeios, der Adler zu Zeus Keraunios hat. Wir müssen uns damit begnügen, auf den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem Drachen des Oïliaden und den Delphischen Ilaia hinzuweisen.[1]

Der sakramentale Zweck der heiligen Handlung war gewesen, den Bann zu brechen, der im Hochsommer die segenbringenden Wasser des Himmels zurückhält. Als die gottesdienstliche Handlung in Delphi ihre Form erhielt, hatte die Sage bereits einen Anlauf genommen, sich zu vermenschlichen, wie die Nachbildung des Schlosses und der Altartisch zeigen. Da kam das Homerische Epos. Es gab fortan nur den einen Kampf um das feste Ilion, den das unter Agamemnon vereinigte Heldengeschlecht geführt hatte. Die Handlung der Ilaia blieb bestehen, aber die Sage griff zurück auf die ältere Form des Drachenkampfes, und der Zusammenhang des Monatsnamens Ilaios mit Ilion entschwand dem Bewußtsein ebensosehr, wie die Bedeutung des Helden Ileus oder Oïleus. Kein Delphischer Personenname erinnert an den alten mythischen Begriff; von dem Lakonischen Berge blieb nichts als der Name Ilion, und

[1] Der Sohn des Delphischen Drachen wird *Αἴξ* genannt (S. 317, 2). Es liegt zu nahe, durch leichte Änderung weiteren Ausblick zu schaffen.

die Athenischen Ilieia müssen bereits in klassischer Zeit ganz ins Dunkel zurückgetreten sein. Das waren die unausbleiblichen Wirkungen einer von der Dichtung getragenen und zum hellenischen Gemeinbesitz gewordenen Sage, die auch die Varianten der Helenasage beiseite schob. In anderen Städten mag man dem Epos Rechnung getragen haben, indem man, natürlich ohne Veränderung der alten Bräuche, das Fest als eine Erinnerung an Troias Fall betrachtete: nur an solchen Orten konnten Damastes und andere Chronisten ihre Kunde über den Tag von Troias Ende einziehen. Ich habe das Vertrauen, daß auch die empfindlichste Lücke, welche unsere Betrachtungen offen ließen, das Verhältnis der Athene zu den betrachteten Tatsachen, sich mit befriedigender Sicherheit wird ausfüllen lassen. Aber dazu könnte nur eine Untersuchung führen, die von einem weit abliegenden Punkte aus angestellt werden muß.

Der betrachtete Fall wirft ein grelles Streiflicht auf die Geschichte der Sage und läßt uns in sakramentaler Handlung das Samenkorn sehen, aus dem nach allmählicher Umbildung ein ganzer — nicht Baum, sondern Wald von Sagen erwachsen sollte. Überall, wo es möglich ist, gottesdienstliche Handlung und Sage zu kombinieren, läßt sich ähnliche Aufklärung erhoffen. Nur durch solche Untersuchungen aber vermögen wir aus der Sagengestalt der epischen Dichtung den echten mythologischen Kern vom überwuchernden Beiwerk freier Dichtung zu sondern.

Sieben Brunnen

Von **Theodor Nöldeke** in Straßburg

1. Im Gebiete Judas, eigentlich aber des früh als Stamm verschwundenen Simeon (Jos. 19, 1), lag Bersaba (*Bĕer šăva*ʿ), heutzutage *Bīr essaba*ʿ, das öfter als südlicher Grenzpunkt des judäischen oder des ganzen israelitischen Landes genannt wird.[1] In der eigentlichen Geschichte tritt es sonst nicht hervor.[2] Dagegen spielt es eine große Rolle in den Vätersagen. Dort weilen Abraham und Isaac, und auch Jacob muß sich bei der Übersiedelung nach Ägypten dort etwas aufhalten Gen. 46, 1 ff. In Bersaba ruft Abraham Gen. 21, 33 und ruft Isaac Jahves Namen an. Isaac baut da einen Altar und erhält im Traum eine Gotteserscheinung Gen. 26, 24 f. Ebenso Jacob, nachdem er geopfert hat Gen. 46, 1. Das alles weist hin auf alte Heiligkeit des Ortes, dessen Wasser im dürren Lande[3] ihn allerdings, entsprechend den Erzählungen der Genesis, zu einem begehrenswerten Besitz machten. Bestätigt wird die Heiligkeit Bersabas dadurch, daß Elias Bersaba auf seiner wunderbaren Reise nach dem Berg Gottes Horeb zur Station nimmt 1 Kge 19, 3. Elias ist ein Mann des nördlichen Reiches;

[1] „Von Dan bis Bersaba" 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10. 17, 11. 24, 2, 15; 1 Kge 5, 5: vgl. 1 Chr. 21, 2; 2 Chr. 30, 5; ferner 2 Sam. 24, 7; 2 Kge 23, 8; 2 Chr. 19, 4.

[2] Merkwürdig allerdings, daß die Söhne des Ephraimiten Samuel zu Bersaba im tiefsten Süden ihren Sitz haben 1 Sam. 8, 2. Ist das historisch, so muß wirklich schon Samuel die Einigung der beiden Teile, Juda und Israel, durchgeführt haben. — Beiläufig wird Bersaba erwähnt 2 Kge 12, 2 = 2 Chr. 24, 1.

[3] Dies ist die eigentliche Bedeutung der Beziehung von Süd-Juda Nägev.

seine Legende hat immer dieses im Auge; Bersaba wird eben deshalb darin ausdrücklich als zu Juda gehörig bezeichnet. Geradezu nennt Bersaba als heiligen Ort der Prophet Amos 5, 5. 8, 14, dessen Zeit nicht allzuweit von der der eben angeführten Geschichten der Erzväter und des Elias entfernt ist. Er war ein Judäer, aber er redet zu Ephraimiten als Leuten, welche Bersaba heilig hielten; das stimmt zu der Erwähnung in der Geschichte des Elias. Wir haben also hier eine seit langer Zeit allen Israeliten heilige Stätte anzunehmen.

In der Genesis erhalten wir zwei verschiedene Erklärungen des Namens Bersaba. Nach einer kommt er von den sieben Schafen, die Abraham dort aufgestellt habe Gen. 21, 28—33, nach einer anderen von der „Besiebnung" d. i. dem Eide[1], der dort geleistet worden sei, und zwar wird dieser Schwur einmal von Abraham und Abimelech Gen. 21, 31 und einmal von Isaac und Abimelech erzählt Gen. 26, 33.[2] — Die wirkliche Bedeutung von Bersaba ist aber einfach „Sieben Brunnen" oder allenfalls „Siebenbrunn".[3]

2. Eine Stelle in dem mandäischen „Großen Buch" (*Sidrā rabbā*) oder „Schatz" (*Ginzā*) berichtet von der verdammenswerten Sekte der *Jāzōqājē*, der teils zoroastrische, teils christliche Bräuche zugeschrieben werden, allerlei Scheußlichkeiten, wie sie religiöse Feindschaft so vielfach von Andersgläubigen be-

[1] Über die Bezeichnung des Schwörens und Fluchens nach der Zahl Sieben in verschiedenen semitischen Sprachen ließe sich allerlei sagen.

[2] Auf die Untersuchung der drei Quellen, denen diese Etymologien angehören, brauchen wir hier, Gott sei Dank, nicht einzugehen. Schwierig ist sie namentlich bei Gen. 21, 28—33, wo zwei verschiedene Berichte eng ineinander verarbeitet sind.

[3] Gebildet wie der alte Name von Hebron *Qirjath Arba'* „Vierstadt" und der des Ortes oberhalb Bagdad, der in arabischer Form *Bā ḥamšā* heißt, d. i. aramäisch *Bē(th) ḥamšā* „Fünfhausen". Beim Maskulinum steht da also das Zahlwort mit weiblicher Endung, beim Femininum ohne diese, ganz wie in der gewöhnlichen Konstruktion der semitischen Zahlwörter.

hauptet hat und noch jetzt, leider nicht nur im Orient, oft behauptet. Da heißt es u. a. (1, 224): „wenn ihre Weiber sich die Leibesfrüchte abtreiben, ziehen sie diesen die Haut ab, stellen sie an sieben Brunnen (*bērē šavā*) auf, schmieren sie mit Kot (?)[1] vom Vieh ein und waschen sie mit ?[2].“ Die Einzelheiten sind hier natürlich ganz unglaublich, aber daß eine Sekte im Lande der Mandäer, Babylonien, geheime Riten an sieben Brunnen vollzogen hat, steht durch die Stelle fest. Deren Text mag dem sechsten Jahrhundert n. Chr. angehören, wenn auch die letzte Redaktion des ganzen Abschnitts wohl später ist.

3. Um 700 n. Chr. richtet ein Priester Addai an den Bischof Jacob von Edessa eine lange Reihe von Fragen über Sachen der kirchlichen Disziplin und anderes. Die 43. Frage betrifft allerlei abergläubische Praktiken: er fragt u. a., was von denen zu halten sei, die ihre Zuflucht zu einem einzeln stehenden Baum, zu einem Wassersprudel oder zu sieben Sprudeln (*šavā mabbūʿē*), zu Seewasser usw. nähmen. Jacob erklärt das alles für Götzendienst, Lagarde, Reliq. juris eccl. antiquissimi, syriace, S. 134; deutsch bei Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa, S. 25. Also bestand in dem damals seit etwa einem halben Jahrtausend christlichen Teile Mesopotamiens neben anderen Resten des Heidentums auch noch die Anschauung, daß in sieben Quellen eine göttliche Kraft wohne, welche den Menschen in der Not helfen könne.

4. Edm. Doutté „Les Marabouts“ (Paris 1900) sagt über eine heilige Stelle in der Nähe der Stadt Algier: „Sur la route du Bab el-Oued à Saint Eugène la Fontaine des Génies, au bord de la mer, appelée par les indigènes *Seb'a 'Aïoun*

[1] Es liegt nahe, für *ṭīnē*, das für den animalischen Auswurf kaum vorkommt, *tīnē* zu lesen; dann hätten wir den Rinderharn (*Gaōmēša*), der ja im zoroastrischen Ritual gebraucht wird. Aber die Veränderung des *ṭ* in *t* ist graphisch und auch sprachlich recht bedenklich.

[2] Das Wort verstehe ich nicht.

[Sieben Quellen], est encore, tous les mercredis matin, objet de sacrifices, sans qu'on ait placé là aucun sanctuaire maraboutique destiné à masquer le caractère païen de ces cérémonies" (S. 91). Über diesen Gegenstand hat soeben J. B. Andrews eine besondere Schrift herausgegeben, die mir durch die Güte Bassets, der sie bevorwortet hat, zugesandt worden ist: „Les fontaines des Génies (*seba aioun*), croyances soudanaises à Alger." Nach Andrews vollziehen besonders Neger die heidnischen Opfer und anderen Bräuche an den sieben Quellen in dieser seit 1200 Jahren muslimischen Gegend, und sein eigentliches Thema ist eben, dem Treiben dieser, sich natürlich als rechtgläubige Muslime betrachtenden, Neger, ihrer festen Gliederung in Landsmannschaften und dem innerafrikanischen Ursprung ihrer Riten nachzugehen. Mit dieser höchst wertvollen Untersuchung dürfen wir uns hier aber nicht abgeben. Er erkennt ja durchaus an, daß die Verehrung der sieben Quellen selbst nicht etwa von den Negern ausgegangen ist, sondern auf altheimischer Lokaltradition beruht, die sich nur bei den niederen Klassen und besonders bei den schwarzen Sklaven erhalten hat, daß diese aber heidnische Bräuche und Anschauungen aus dem Sūdān dazugebracht haben. Die Zahl der Neger hat in Algier nach Aufhebung der Sklaverei stark abgenommen, aber die dortigen Schwarzen halten an ihren Traditionen sehr fest. Doch nimmt, wie gesagt, auch die niedere arabische Bevölkerung an dem Kultus teil, bei dem namentlich das Opfern von Hühnern eine große Rolle spielt.

Da nicht daran zu denken ist, daß die muslimischen Eroberer diese Verehrung der sieben Quellen aus Arabien mitgebracht hätten, so darf man darin wohl einen Rest punischer Religion sehen.

Wir haben also an vier voneinander sehr entfernten Sitzen semitischer Bevölkerung die Heilighaltung von sieben Brunnen oder Quellen, und es ist möglich, daß sich diese auch noch in anderen semitischen Gegenden nachweisen läßt. Jedenfalls

war sie einst weit verbreitet.[1] Darüber, daß bei Semiten Quellen religiöse Ehrfurcht genießen, ist schon viel geschrieben worden[2] und läßt sich noch manches schreiben. Bei der Natur der meisten semitischen Länder erklärt es sich leicht, daß man in dem lebenspendenden Element etwas Göttliches sah. Aber bei der Zahl Sieben haben wir, wie überall, so auch hier, bis zum Beweis des Gegenteils in letzter Instanz babylonischen Ursprung anzunehmen. Denn für die gar nicht naheliegende Heiligkeit der Sieben (aus der dann ihr Gebrauch als einer runden Zahl wird) ist schwerlich ein anderer Grund zu finden als die, auch durchaus nicht naheliegende, speziell babylonische Verehrung der sieben Planeten, d. h. die Zusammenfassung von Sonne und Mond mit den fünf eigentlichen Planeten als eines Götterkreises. Seit wir wissen, daß die babylonische Kultur uralt ist, namentlich seit wir durch die Tell-Amarna-Tafeln den Einfluß dieser Kultur auf Palästina und dessen Nachbarländer schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. kennen, darf es uns nicht mehr befremden, die babylonische heilige Zahl schon in sehr früher Zeit auch bei den heiligen Quellen in Palästina zu finden. Denn sowenig die Erzählungen von den Erzvätern im eigentlichen Sinne historisch sind, so müssen doch auch wir die Bräuche, welche nach ihnen in der Patriarchenzeit galten, für sehr alt halten, namentlich wo es sich um solche Gegenstände des Kultus handelt, die zu der fortschreitenden Entwickelung der Jahve-Religion nicht mehr recht paßten. Wir dürfen so gewiß annehmen, daß Bersaba schon zur Zeit der Tell-Amarna-Tafeln ein heiliger Ort war. Und heute, mehr als 3000 Jahre später, sind entsprechend bei Algier die sieben Quellen immer noch heilig, trotz des Christentums und des Islams.

[1] Die Zahl Sieben mag freilich hier und da etwas fingiert gewesen sein. Die idealen heiligen Zahlen stimmen ja nicht immer ganz mit der Wirklichkeit. So scheint es niemals gerade 12 selbständige Stämme Israels nebeneinander gegeben zu haben.

[2] Vgl. z. B. W. W. Graf Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 2 S. 168 ff.

The Double Nature of the Iranian Archangels

By **Louis H. Gray**, Newark, N. J.

It is well known that according to Zoroastrian teaching there are beside Ahura Mazda, or the Wise Lord, six archangels called Amshaspands[1] (Avesta *amәša spәnta*), or Immortal Holy Ones. We find the list given in many passages of the Avesta, as in Ys. 1, 2: *nivaēδayemi hañkārayemi vaŋhave manaŋhe ašāi vahištāi xsaθrāi vairyāi spәntayāi ārmatәe haurvatbya amәrәtatbya*, 'I invoke, I propitiate the Good Mind, Best Righteousness, the Desirable Kingdom, Holy Concord, Health, and Immortality' (see also Ys. 17, 3; 57, 24; etc.). In the Gathas, which form the oldest portion of the Iranian scriptures, strophes are found which name these same angels, as Ys. 45, 10:

tәm nә yasnāiš ārmatōiš mimaγžō
yә ąnmәnī mazdāo srāvī ahurō
hyaṭ hōi ašā vohucā cōišt manaŋhā
xšaθrōi hōi haurvātā amәrәtātā
ahmāi stōi daṇ tәvīšī utayūitī,

'seeking with our hymns of Concord to magnify him who in immutability hath been called Mazda Ahura, since his Right-

[1] On the Amšaspands see, in addition to the bibliography given by Jackson, Grundriß der iranischen Philologie, II, 633—640, and the references in this article, Windischmann, *Zor. Stud.*, 282—283, Lagarde, *Gesamm. Abh.*, 151—154, Röth, *Gesch. unserer abendl. Philos.*, I², 398—400 and notes, Haug, *Essays*³, 305—307, Stave, *Einfl. des Parsismus auf das Judenthum*, 205—208, Tiele, *Geschied. van den Godsdienst in de Oudheid*, II², 186—191, *Kompendium der Religionsgeschichte*³, 277—281, the extract from Barzū Qiyām ad-Dīn's Persian Rivāyat, ed. and tr. Edalji Keresaspji Antia, *Cama Mem. Vol.*, 158—164; Easton, *Divinities of the Gāthās*, JAOS, XV, 189—206; and my paper, 'The Origin of the Names of the Avesta Months', about to appear in the *American Journal of Semitic Languages and Literatures*.

eousness and Good Mind did promise that in his Kingdom should be Health and Immortality, in his mansion strength and eternity' (see also Ys. 34, 11; 47, 1).

These Zoroastrian archangels have, however, a material nature as well as a spiritual one. Both in the Avesta and in the Pahlavi texts, which are related to each other much as the Old Testament and the Talmud, or the New Testament and the Church Fathers, this double aspect is repeatedly found (see the sections of the Great Iranian Būndahišn, 35 [cf. West, Grundriß der iranischen Philologie, II, 102], translated by Darmesteter, Le Zend-Avesta, II, 307—322).[1] Two passages, one from Plutarch, Is. et Os., 47, and the other from the Pahlavi Šāyast lā-Šāyast, 15, 5, which state respectively the spiritual and material aspects of the Amšaspands, will serve to make the contrast clear. Plutarch, basing his account largely on the lost *Φιλιππικὰ* of Theopompos (Windischmann, Zor. Stud., 279) or on Hermippos (Haug, Essays[3], 9), wrote as follows, speaking of Ahura Mazda: *καὶ ὁ μὲν ἓξ θεοὺς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τὸν δὲ λοιπῶν, τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν.*

This list of Plutarch's summarizes admirably the abstract qualities of the Amšaspands, even though it is possible that his order is not exactly that which is most commonly found in the Iranian texts.[2] The Pahlavi passage, which details the material side, runs thus: 'In the world that which is mine,

[1] The fourth book of the Dīnkart, 9—10, 26—28 (in Sanjana's edition, 574—575, 582—583), also discusses the two-fold nature of the Amšaspands in their rank and order as here given.

[2] See on this the suggestive article of Tiele, *Plutarchus over de Amšaspands*, Feestbundel Prof. Boot, 117—119. Here the lamented scholar makes the equations, *εὔνοια* = Vohu Manah, *ἀλήθεια* = Aša Vahišta, *εὐνομία* = Vaŋuhi Daēna (Good Religion), *σοφία* = Spənta Armaiti, *πλοῦτος* = Xšaθra Vairya, *τὰ ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέα* = fšəratu (Active Spiritual Lord). I am not, however, quite convinced that all these equations are indisputable.

who am Aūharmazd, is the righteous man, of Vohūman are the cattle, of Arṭavahišt is the fire, of Šatvairō is the metal, of Spendarmaṭ are the earth and virtuous woman, of Horvadaṭ is the water, and of Amerōdaṭ is the vegetation'.

Pending the appearance of a work by my teacher, Professor Jackson, on the Amšaspands, announced by him in GIPh., II., 634, I desire in this paper to offer some suggestions which seem to me to account in part at least for the transition from the one class of concepts to the other. I have sought to trace the spiritual aspect, as the higher, back to the material, as the lower. I depart herein from the method of Haug, Essays[3], 306—307, Darmesteter, Haurvatat et Ameretat, 15, 30, 57—58, 68, 85, and Mills, Gāthās, 572, JAOS, XX, 31—34, Crit. Rev., IX., 329—337, X., 411—425, and apparently Tiele, Geschied., II[2], 188, all of whom, somewhat curiously, it seems to me, regard the higher concepts of the Amšaspands as the earlier. I am, on the other hand, in harmony in this regard with Lehmann in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch., II[2], 175—176, and in this Archiv, V, 214—217. To me Zoroastrianism seems to have been a reform of the Iranian religion which was probably originally polytheistic. For the old divinities the reformation sought to substitute abstract ideas, and these concepts are, therefore, naturally emphasized, to the almost entire exclusion of the material aspects, by the Gathas, the earliest records of the new dispensation. Plutarch probably received his information ultimately from a pure Zoroastrian source. In the course of time, however, Iran seems to me to have relapsed from the purity of Zoroaster's teachings. In equal measure the old Iranianism, whose traces may be seen, if my theory is correct, even in the Gathas, reasserted itself. We therefore find in the later Avesta, and still more in the Pahlavi texts, a commingling of things new and old, not Zoroastrian and post-Zoroastrian doctrines only, but pre-Zoroastrian ideas as well. Such a view may at all

events be paralleled by the history of reforms in other religious systems, as Buddhism for instance, whose entire records are known to us, at least in general outlines. I feel, therefore, that the method I have adopted has some justification.[1]

1. **Vohu Manah.** The first Zoroastrian archangel according to the usual order in the Iranian texts is the Good Mind, Vohu Manah (Pahlavi *Vohūman*, Persian *Bahman*), whom Plutarch calls *θεὸς εὐνοίας*. The Sanskrit translations of the Avesta render Vohu Manah by *uttamaṁ manas*, *uttamamanas*, *manas utkṛṣṭataram*, *uttamamanasaḥ*, 'highest mind', *utkṛṣṭabhuvana*, 'exalted nature', or transliterate the name as *Bahmanaḥ*.

In the Gathas[2], which emphasize almost entirely the spiritual side of this archangel, stress is laid upon 'the wisdom of Vohu Manah' (*vaŋhāuš xratūm manaŋhō*, Ys. 28, 1; cf. 31, 7; 32, 4; 43, 2), through whom one may approach God (Ys. 28, 2; cf. 33, 8; 34, 8, 9, 12, 13; 45, 5; 46, 12; 50, 8; 51, 3), who bestows as the boon of the Good Mind piety through Righteousness (*daidī ašā ṭam ašīm vaŋhāuš āyaptā manaŋhō*, Ys. 28, 7). It is the Good Mind who brings to men revelations of the divine will (Ys. 29, 7; 31, 5; 34, 7; 43, 4, 7, 9, 11, 13, 15; 44, 1, 8, 13, 16; 45, 6, 8, 10; 46, 3, 9; 47, 1; 48, 9, 11; 49, 2; 51, 7, 15, 16), and causes the Kingdom of heaven to increase (Ys. 31, 6; 33, 5, 13; 34, 11; 44, 6; 46, 10, 16; 47, 2; 48, 12; 49, 3; 51, 18, 21). Through this angel Ormazd protects the faith (*yə daēṇam vohū sārštā manaŋhā* Ys. 49, 5), for he bestows the life of the Good Mind (*vaŋhāuš gaēm manaŋhō*, Ys. 43, 1; cf. 53, 5), and through his

---

[1] On the extremely difficult problem of the pre-Zoroastrian religion of Iran see Jackson, GIPh., II, 617—618, 626, 705—706, Spiegel, ZDMG, LII, 187—196, and cf. Lehmann in this Archiv, V, 202—218, and Justi, ib. VI, 257.

[2] The excellent study of Mills, JAOS, XXI, 67—87, on Vohumanah in the Gathas, should be consulted in this connection. It is only fair to state that I regard this archangel, like his fellows, as a more independent agent than Mills considers him. As the Oxford scholar confines himself to the Gathas, our methods and points of view naturally differ.

communings with man come the blessings of this world and of the next (Ys. 47, 3; cf. 29, 10; 46, 18; 48, 6; 49, 12; 51, 2).

Occasionally in the Gathas Vohu Manah is synonymous with heaven, as in Ys. 30, 4 (cf. 30, 10):

yaθācā aṅhaṭ apəmam aṅhuš
ačištō drəgvaṭąm aṭ ašāunē vahištəm manō,

'and how life is to be at the last, most evil for the wicked, but for the righteous man the Best Mind'. It is also noteworthy that according to the Gathas Vohu Manah is the child of Ahura Mazda (*vaṅhəuš pitarəm manaṅhō*, Ys. 31, 8; cf. 45, 4). Here we evidently have a mystic birth of Good Mind from the Wise Lord, an idea which is practically equivalent to the Biblical truth that 'The fear of the Lord is the beginning of wisdom' (Psalms 110, 10).

In the material world, as we have already seen, Vohu Manah is the guardian of the animal kingdom. The Gathas contain allusions to this concept as well as to his spiritual functions, although they are far less in number. Thus in Ys. 31, 10 it is said of the Cow:

aṭ hī ayāo fravarətā vāstrīm aṅhyāi fšuyantəm
ahurəm ašavanəm vaṅhəuš fšənghīm manaṅhō,

'then of these two she chose for herself the thrifty husbandman, a righteous lord, promoter (?) of the Good Mind'. In Ys. 33, 3 there is mention made of the 'pasture of Vohu Manah' (*vanhəušcā vāstrē manaṅhō*), and in 34, 3 of 'all creatures, which the Good Mind nourished in the Kingdom' (*gaēθāo vīspāo ā xšaθrōi yāo vohū θraoštā manaṅhā*, cf. 46, 11). Again, in Ys. 43, 6 'through his deeds creatures make progress by Righteousness' (*yehyā šyaoθanāiš gaēθāo ašā frādəntē*), and horses are strong through him (*aurvatō ..... ugrəng vohū manaṅhā*, Ys. 50, 7). Omitting some less important Gathic passages which associate Vohu Manah with animals, such as

Ys. 33, 11; 34, 14; 46, 2; 50, 3, we finally have in Ys. 45, 9 the prayer:

mazdāo xšaθrā vərəzənyāo dyāṭ ahurō
pasūš vīrəng ahmākəng fradaθāi ā
vaṅhəuš ašā haozaθwāṭ ā manaṅhō,

'may Mazda Ahura working through his Kingdom make our cattle and men to prosper through Righteousness from the noble Good Mind'.

In the Younger Avesta we find a clear allusion to the spiritual side of the archangel in Vsp. 12, 4, which says that 'Vohu Manah nourished the piety' (*humaya ..... θraošta vohu manaṅha*) which Ormazd established and Righteousness caused to grow, while Vsp. 11, 12 adds the interesting information that 'with Vohu Manah dwell the Amesha Spentas, of goodly kingdom, of goodly intelligence, both formed and created by Vohu Manah' (*vaṅhəuš ā zī ā manaṅhō šyeinti yōi amšāo spənta huxšaθra huδāoṅhō aδāṭ māta aδāṭ būta haca vaṅhaoṭ manaṅhat*). There is, on the other hand, an evident reference to his functions as a deity of animals in Vd. 4, 48: *hāuca ayāo narāo vohu manō jāgərəbuštarō aṅhaṭ yō gəuš uruθwarə ham-pāfrāiti yaθa hāu yō nōiṭ iθa,* 'and of these two men he who should take the more Vohu Manah shall fulfill the growth of kine rather than he who doth not so'. Here there is a play on the double meaning of Vohu Manah which is full of interest in this connection. Im Vd. 19, 20 (cf. also Yt. 24, 51) Vohu Manah is a synonym for man, while in Vd. 19, 23, the name of the same archangel is equivalent to the clothing worn by man, apparently as produced by the labor of animals or as made of their skins and fleece.

The Good Mind is named in many other passages of the Younger Avesta. All these allusions, however, are of very general import, and, excepting for his eschatological duties, which do not concern us here, throw no additional light on his nature.

In the Pahlavi texts Vohūman, like the other archangels, has a double representation, both spiritual and material (cf. the passage of the Great Iranian Būndahišn, tr. Darmesteter, ZA., II, 307—308). In his former aspect he advances the progress of the creatures of Aūharmazd (Bd. 1, 23) while his boon is wisdom, according to SlS. 22, 2: 'may Vohūman give thee wisdom! may the benefit of knowing Vohūman be good thought, and mayest thou be acting well, that is, saving the soul!' As one would naturally expect, he presides over good thoughts (Av. *humata*, Phl. *humat*), while Srōš (Av. *Sraoša*) guards good words, and Art (Av. *Aṛəta*) good deeds (Dd. 3, 13—14, 16—17), and gives the wisdom[1] whereby man may know good from evil (Dd. 7, 7; Dk. IX, 31, 5, 14; 38, 8; 39, 22; 41, 25; 42, 7; 44, 20; 47, 15—16; 50, 6, 14; 51, 10; 54, 3, 6; 58, 5, 6; 59, 7; 63, 9; 67, 8; ZS. 14, 12). He is especially the foe of Wrath (Sg. 8, 128) which he destroys (Dk. IX, 41, 18, cf. also 63, 7 and the Persian Rivāyat of Barzū Kavām ad-Dīn, tr. Antia, Cama Memorial Volume, 162). As in the Avesta itself so in Bd. 1, 23; Dd. 40, 2; Dk. IV, 4, 12; VII, 1, 4; IX, 38, 6 the Good Mind is the first creation of God.

Turning to his material side we find him, of course, specifically named as the lord of the animal world in SlS. 15, 5: 'of Vohūman are the cattle' (cf. also 13, 14; 15, 9—11; Dk. IX, 53, 24, 45; 64, 8; 69, 57; ZS. 22, 3), and in Zoroaster's second vision the Good Mind entrusts to the prophet's keeping the animal realm (see Jackson, Zoroaster, 46). According to Dk. IX, 42, 10 this angel protects the entire good creation, and in Dk. IX, 32, 11 (cf. 58, 21; 69, 13) it is significant to find him as the personification of the righteous and laudable

[1] On the possible identification of Vohūman with the Spirit of Wisdom (Phl. Maīnōg-ī-Xraṭ) see Casartelli, *Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids*, tr. Firoz Jamaspji, § 50. The attempt of Darmesteter, ZA, III, introd. 53—54, to derive the concept of the Good Mind from the Neo-Platonic *Λόγος* is not probable in my judgment.

desire for wealth and other temporal blessings. In complete harmony with the conception of the Good Mind as the protector of all living creatures is the role which he and Aṛtavahišt played in watching the Hōm plant containing the guardian spirit of the unborn Zoroaster (Dk. VII, 2, 24—33). Finally, as in Vd. 19, 20, 23; Yt. 24, 51, to which I have already referred, we find him, according to Dk. VIII, 44, 76, filled with 'gratification owing to the washing and bringing back to use of polluted clothing'.[1]

There are two passages in the Pahlavi texts which seem to try to explain the transition from the spiritual nature of Vohūman, which they naturally consider the prior function, to his material aspect. The former of these is Bd. 1, 25: 'the first of Aūharmazd's creatures of the world was the sky, and his good thought, by good procedure, produced the light of the world, along with which was the good religion of the Mazdayasnians; this was because the renovation which happens to the creatures was known to him'. The more distinct statement is found in Dk. IX, 31, 13 (cf. IV, 9): 'as to the creatures of Aūharmazd, first the spiritual achievement, and then the material formation and the mingling of spirit with matter; [the advancement of the creatures thereby, through his wisdom and the righteousness of Vohūman being lodged in the creatures,][2] and all good creatures being goaded thereby into purity and joyfulness.' This view in the one which Haug, Essays[3], 306, accepted, but it seems to me, from the general principles of comparative religion, to be a reversal of the evolution which probably actually occurred.

Vohu Manah seems to be essentially Iranian both in his physical and in his material aspects. If we turn to India for possible analogues we indeed find the name *Vasumanas*, but

[1] For further information on the Pahlavi accounts of Vohūman see Casartelli, §§ 93—94.

[2] Only in the Kopenhagen manuscript of the Dk.

only as the appellative of the poet of RV. X, 179, 3 and as the name of a prince in the Mahābhārata. On the other hand it is significant that *vasu* 'wealth' occurs frequently. Thus in RV. VI, 19, 10; VII, 82, 4; 83, 5 we find *vásva ubháyasya* 'of both kinds of wealth' rightly glossed by Sāyaṇa as 'earthly and heavenly wealth' (*pārthivasya divyasya ..... dhanasya*), and RV. IX, 19, 1 directly makes such a distinction between 'divine and earthly wealth' (*divyáṁ pȁrthivaṁ vásu*; for other references see Grassmann, Wtb. zum RV., 808). Once, RV. VII, 94, 9, the interesting phrase *gómad vásu* 'wealth in kine' is found in the stanza:

gómad dhíraṇyavad vásu yád vāṁ áçvāvad ímahē
índrāgnī tád vanēmahi,

'what wealth of kine, gold, and horses is yours we do desire, that may we gain, O Indra and Agni.'

I deem it quite probable that *vaŋhu* 'good' had a similar meaning at an early time in Avesta, and that Vohu Manah was originally a deity of the wealth peculiar to an agricultural folk like the Iranians, whose 'goods' were cattle and other domestic animals.[1] In this way his constant association with Xšaθra, the Kingdom (both spiritual and temporal) receives its explanation (cf. below). In the reformation this cattle-deity was regarded as the protector and friend of man himself, and thus finally became the ideal of good thought, the archangel of the Good Mind, the first-born of Ahura Mazda himself.

2. **Asha Vahishta.** The second of the Zoroastrian archangels is Best Righteousness, Aša Vahišta (Pahlavi *Arṭavahišt,*

[1] It is almost needless to say that Vohu Manah has no resemblance to the Indian Paçupati, or Lord of Cattle, who is a form of Rudra (see AV. XI, 2), and only spares beasts but does not protect them (see Āit. Brāhm. 3, 33; Muir, *Original Sanskrit Texts,* I², 107—108, 444; Macdonell, *Vedic Mythology,* 75; Hopkins, *Religions of India.* 462—463; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, II, 204).

Ašavahišt, Pers. *Ardibahišt*), called by Plutarch θεὸς ἀληθείας. The Sanskrit versions render his name by *puṇyam*, 'purity' and its equivalents, *puṇyam utkṛṣṭataram*, 'higher purity', *puṇyātman*, 'pure minded', and *puṇyatā*, 'purity', as well as by *çuddha*, 'clean', *dharma*, 'right', *satya*, 'true', *satyatā*, 'truth', *satyavan*, 'truthful', *saralatā*, 'uprightness', *dīni*, 'religion', *bhakti*, 'love', *bhaktiçīla*, 'with a loving nature', *parisphuṭa*, 'manifest', *prakaṭa*, 'evident', *prakaṭata*, 'most evident', *çiṣya*, 'pupil' (gloss, *vapuḥ çisyatayā dadāu*, 'he gave himself with tutalage'), and *dakṣinādāna*, 'giving of gifts' (error of the translator, cf. Spiegel, Neriosengh's Sanskrit-Übersetzung des Yaçna, 203—204).

The spiritual nature of Aša Vahišta in the Gathas has been admirably discussed by Mills in two articles in the Journal of the American Oriental Society, XX, 31—53, 'Asha as The Law in the Gâthas', and 'The personified Asha', 277—302 (Asha as the Archangel, 277—294, and as the Congregation, 294—302; I am, however, unable to agree altogether with this last section of his study). In view of the work done by Mills, I need not here discuss the spiritual side of this archangel in the Gathas. There are, on the other hand, Gathic passages which show that the cult of fire, the element over which Aša Vahišta presides in his material aspect, was associated with Best Righteousness in very early times. Thus we find in Ys. 31, 3 (cf. also 47, 6) the words:

yąm dāo mainyū āθrācā ašācā cōiš rānōibyā xšnūtəm,

'what joy thou didst establish through thy Spirit and the Fire, and through Righteousness didst promise the two contestants', or in Ys. 34, 4:

aṭ tōi ātrəm ahurā aojōŋhvantəm ašā usəmahī,

'and, Lord, for thy Fire, mighty through Righteousness, we pray' (cf. 43, 4: *θwahyā garəmā āθrō ašā aojaŋhō*, 'the heat of

thy Fire mighty through Righteousness'). The idea in Ys. 43, 9 is similar:

aṭ ā θwahmāi āθrē rātąm nəmaṅhō
ašahyā mā yavaṭ isāi manyāi,

'and for thy Fire the gift of homage, even[1] of Righteousness, so far as my power and thought may go.'

In the Younger Avesta texts, as in the Gathas, Aša Vahišta has both spiritual and material aspects. Spiritually the archangel stands for Righteousness and the Law. Thus in Yt. 19, 93 Vīštāspa is 'the teacher of Righteousness to the horde' (*ašahe haēnayāo caēšəmnō*), and in Ys. 60, 5 Righteousness is besought to smite Falsehood. In the long list of the names of Ormazd Aša Vahišta stands fourth (Yt. 1, 7), and it is noteworthy that he is the only archangel thus honored, unless we have allusions to Xšaθra Vairya in Ahura's appellations *xšaθra*, 'royal', and *xšaθryōtəma*, 'most royal' (Yt. 1, 15). Yt. 3, 1—4, 14—18 is devoted to a long eulogy of the virtues and the power of Righteousness against the devil, Ahriman. As in the Gāthās, so in the Younger Avesta we find Aša Vahišta closely associated with the Good Mind (Ys. 55, 5), and when the pious man awakes in the morning, he is urged to praise Best Righteousness (Vd. 18, 16, 24). In contrast to all this it is curious to find a passage in Ys. 10, 9, where Haoma is exalted above Aša:

urvaθəm staotārəm vaṅhaṅhəm
daδō aoxta ahurō mazdāo
yaθa ašəm yaṭ vahistəm,

'the friendly bard thou hast made better — spake creator Ahura Mazda — than the Righteousness Most Goodly.'

When we turn to the material aspect of Aša Vahišta in the Younger Avesta, we find several passages which seem to

[1] On this use of Av. *mā* see Bartholomae, *Ar. Forsch.*, II, 7, and cf. Brugmann, *Gr. Gr.*[3], 544, Delbrück, *Vgl. Synt.*, II, 506—511.

indicate that he is a fire-godling. In Ys. 1, 4 (cf. Ys. 2, 4 58, 4; Sīr. 1, 7; 2, 7) he is closely associated with 'the Fire of Ahura Mazda' (*nivaēδayemi hankārayemi ašahe vahištahe āθrasca ahurahe mazdāo*). In Yt. 13, 77 we read:

yaṭ titaraṭ aṅrō mainyuš
dāhīm ašahe vaṅhəuš
antarə pairi-avāitəm
vohuca manō ātaršca,

'when Ahriman invaded the creation of Good Righteousness the Good Mind and the Fire intervened.' This same holy triad is named in Yt. 19, 46 as the friends whom Spənta Mainyu the Holy Spirit, sent forth to battle against Aŋra Mainyu, the Evil Spirit, and his crew: *aδāṭ ašte fraŋharəcayaṭ āsište kata rasciṭ. spəntō mainyuš aštəm fraŋharəcayaṭ vohuca manō ašəmca vahištəm ātrəmca ahurahe mazdāo puθrəm. aŋrō mainyuš aštəm fraŋharəcayaṭ akəmca manō aēšəməmca xrvī-drūm ažīmca dahākəm spityurəmca yimō-kərəntəm*, 'then each sent forth his swiftest friends. The Holy Spirit sent as friend both the Good Mind and Best Righteousness and the Fire, son of Ahura Mazda. The Evil Spirit sent as friend both the Bad Mind and Wrath with bloody spear, and the Dragon Dahāka and Spityura who sawed Yima in twain.' Of all the passages which associate this archangel with fire the clearest is Yt. 17, 20, where Ahriman confessing himself beaten by Zoroaster, says: 'he burneth me with Aša Vahišta as it were with molten metal' (*tāpayeiṭ maṃ aša vahišta maṇayən ahe yaθa ayaoxšustəm*).[1]

In the Pahlavi texts this archangel is mentioned very frequently. As a spiritual being he conferred, according to Bd. 31, 38, on the inhabitants of the district of Avar-šatr 'purity and manifest joy, good estimation and extensive fame

[1] On Indo-Scythian coins this archangel seems to be represente under the name APAEIPO as a male deity with a radiate disk (Stein *B. and O. Rec.* for 1887, 165).

while his boon is said in SlS. 22, 3 to be 'understanding and intellect.' To him, who with Aūharmazd rules the world (Dk. IX, 30, 14), sovereignty in heaven is given (Sd. 11, 5), and to him the spiritual debt in the healing of the sick is due (Dk. VIII, 37, 14). Arṭavahišt and Vohūman, who are 'associated together in their preeminence' (Dk. VII, 2, 29; cf. VII, 2, 17, 24, 25; Zs. 23, 7), are jointly invoked for assistance against the wicked (Dk. IX, 44, 12), and Best Righteousness appropriately facilitates the passage of the Chinvat bridge for righteous souls (Persian Rivāyat, tr. Antia, Cama Mem. Vol., 162). Arṭavahišt apparently prepares the way for the conversion of the heathen (Dk. VII, 1, 34), and gives Vištāsp to drink of the fountain of life (Dk. VII, 4, 84).

In the material world 'of Arṭavahišt is the fire' (SlS. 15, 5; cf. Sd. XI), and therefore when Zoroaster had his divine vision of this archangel at the Tōjān river (cf. Jackson, Zoroaster, 47), 'the spirits of the fires have come out with Zaratūšt, and, in that questioning, care for the proper maintenance of the Varahrān fire, and the propitiation of all fires, is explained to him' (Zs. 22, 7; cf. also Dk. V, 2, 9; VII, 4, 74, 75, 78). The passage referring to this archangel translated from the Great Būndahišn by Darmesteter, ZA., II, 307—308, should also be consulted in this connection.

The Sanskrit equivalent of the Avesta *aša* is *ṛtá*, 'order' (cf. Böhtlingk-Roth, Skt. Wtb., I, 1046—1048, Grassmann, Wtb. zum RV., 282—285, and the Armenian *ardar*, 'equitable', Hübschmann, Armen. Gramm., I, 423). To the Vedic conception of *ṛtá* careful studies have been devoted by Darmesteter, Ormazd et Ahriman, 13—16, Ludwig, Rig-Veda, III, 284—291, and Oldenberg, Religion des Veda, 195—202 (cf. also Macdonell, Ved. Myth., 11, with the references there given, and Pischel, Ved. Stud., I, 300). The deity who is especially characterized by *ṛtá* is Varuṇa or the divine pair Varuṇa and Mitra. These two gods are 'protectors of order' (*ṛtásya gōpā*),

which they proclaim abroad and whereby they rule the world, while in RV. V, 66, 1 Varuṇa is *ṛtápēças*, 'order incarnate' (cf. Pischel, Ved. Stud., II, 116). The Ādityas themselves, like Varuṇa who is their head, gain their greatness through *ṛtá* (see the references collected by Ludwig, 289—290, and cf. Macdonell, 26). If it is true, as it seems to me to be, that the Iranian counterparts of the Indian Ādityas are the Amšaspands[1], the association of the Vedic sons of Aditi and of their chief with *ṛtá* would seem to explain the fact, already noted, that in Yt. 1, 7 Aša alone of the Amšaspands is identified with Ahura Mazda, who corresponds so strikingly to the Indian Varuṇa, lord of the Ādityas.

There are several other Vedic divinities mentioned in connection with *ṛtá*. Of these the most important, next to the Āditya-group, is Agni. He is, in the Rig-Veda, 'the first-born of order' (*prathamajā ṛtásya*) or 'born of order' (*ṛtajā, ṛtájāta*), and, like the Ādityas, he is a 'protector of order'. The epithets *ṛtacít*, 'knowing order', *ṛtápravīta*, 'issuing from order', and *ṛtā́van*, 'orderly', which are special epithets of Agni (cf. Grassmann, 285—287, Ludwig, 289—290), become of importance in this connection.

If then one may draw a conclusion from the frequent association of *ṛtá* in the Rig-Veda with Varuṇa and the Ādityas on the one hand, and with Agni on the other, the close affinity of the Avesta Aša for Ahura Mazda as the Iranian counterpart of the Indian Varuṇa, and for Ātar, the Fire, as the Parsi equivalent of the Vedic Agni, becomes somewhat more explicable. Here again it would seem, from the evidence

[1] See Macdonell, *Ved. Myth.*, 43—46, Jackson, GIPh., II, 634—635, and the references given in these two works. At all events, the Amšaspands are hardly to be parallelled by the seven Babylonian Igigi, on whose severe, cruel, and hostile character Jastrow, *Relig. of Babylonia and Assyria*, 184—186, should be consulted. The arguments of Hillebrandt, *Ved. Myth.*, III, 102—105, against a comparison of the Amšaspands with the Ādityas, are also noteworthy.

of comparative religion, that the material aspect of Aša Vahišta is older than the spiritual.

3. **Khshathra Vairya.** The third Parsi archangel is Xšaθra Vairya, or the Desirable Kingdom (Pahlavi *Xšatravēr*, Persian *Šahrēvar*), whose name Plutarch renders accurately by *θεὸς εὐνομίας*. Nāiryōsaṅha usually translates the Avestan Xšaθra Vairya by *rājya*, 'kingdom', *rājan*, 'king', and the equivalent terms *svāmitva*, *svāmitā*, *pārthivatā*, 'lordship', *svāmin*, 'lord', or transliterates by *Saharēvara* (glossed by him as *saptadhātūnāṁ pati*, 'lord of the seven metals', or *dhātūnām adhipati*, 'over-lord of metals'; note also the translation of *vohū xšaθrəm vairīm*, Ys. 51, 1, by *uttamasvāmīkāminī* — Phl. *šapīr xūtāī kāmak* — 'desire of supreme lordship').

In the Gathas the character of Xšaθra Vairya is spiritual rather than material. Thus in Ys. 33, 13 there is mention made of 'the incomparable things of thy Kingdom which is the Piety of the Good Mind' (*abifrā tā xšaθrahyā ahurā yā vaŋhēuš ašiš manaŋhō*; cf. also Ys. 29, 11; 31, 15, 16, 21; 32, 6; 33, 11, 14; 34, 5, 15; 43, 8, 13; 44, 9; 45, 7, 9, 10; 46, 4, 7, 9; 48, 8; 49, 5, 8; 51, 2; 53, 9), and which is furthermore 'the Kingdom of Salvation' (*xšaθrəmcā haurvatātō*), and of the Good Mind (*xšaθrəm vaŋhēuš manaŋhō*, Ys. 33, 5; cf. also 29, 10; 30, 8; 31, 6, 22; 34, 11; 44, 6; 46, 10, 16; 50, 3, 4; 51, 16, 18, 21). At the last day Ahura Mazda will come with the Kingdom and the Good Mind (Ys. 43, 6), while he bestows Health and Immortality on mankind through the Kingdom and Concord (Ys. 47, 1:

ahmāi dąn haurvātā amərətātā
mazdāo xšaθrā ārmaitī ahurō).

Gathic passages which seem to hint at the material aspect of the Desirable Kingdom as a god of metals are very rare, and quite ambiguous. Here possibly belongs Ys. 31, 4:

yadā ašəm zəvīm aiihən mazdāoscā ahurāoiihō
ašicā ārmaitī vahištā išasā manaiihā
maibyō xšaθrəm aojōnghvaṭ yehyā vərədā vanaēmā drujəm,

'if Righteousness and the Mazda Ahuras be invokable, and pious Concord, I implore through the Good Mind a Kingdom for myself through whose increase we may conquer the Lie.'[1] It is also just possible that Ys. 46, 11 comes under this category:

xšaθrāiš yūjən karapanō kāvayascā
akāiš šyaoθanāiš ahūm mərəngəidyāi mašīm,

'the Karaps and Kavis joined together with Kingdoms to destroy with evil deeds the life of man.' It is, however, more likely that both these passages are to be taken as referring to the Kingdom in the spiritual sense.

If the texts of the Younger Avesta throw no additional light on Xšaθra Vairya as a spiritual being, they give us information concerning his charge over metals. In Vsp. 20, 1 (cf. Yt. 2, 7) this archangel is named in close association with metal (*xšaθrəm vairīm yazamaide, ayōxšustəm yazamaide*, 'we praise the Desirable Kingdom, we praise the molten metal'), and according to Vd. 20, 3 Thrita 'asked a remedy, boons through the Desirable Kingdom'

(*višciθrəm dim ayasata*
āyapta xšaθra vairya).

Here the reference is plainly one to the surgeon's knife (cf. Dk. IV, 159, 9, translated by Casartelli, Muséon, V, 535; see also 553). In other passages *xšaθra vairya* becomes a synonym of *ayōxšusta*, 'metal', as in Vd. 9, 10: *karšayasciṭ frakārayōiš tiγra xšaθra vairyō*, 'channels shouldst thou draw with a sharp knife' (cf. Vd. 17, 6; Yt. 10, 125). Finally, Vd. 16, 6 shows how entirely the name of the archangel had become identified

[1] See on this verse Richter, KZ., XXXVI, 586.

with metal when we find there such a phrase as *ayaŋhaēnəm vā srum vā nitəma xšaθra vairya*, 'of iron or lead or most common metal.'[1]

The Pahlavi texts clearly recognize the spiritual side of the Desirable Kingdom, although they lay more emphasis on his material aspect. The creatures of Aūharmazd 'possess him as ruler through Šatraver' (Dk. IX, 43, 2), and his special boon is 'wealth from every generous one' (Sls. 22, 4). One of the most complete accounts of this archangel in the post-Avesta texts is found in the Great Iranian Būndahišn, which says, in Darmesteter's translation, ZA., II, 313—314: 'la fonction de Shahrēvar est d'interceder auprès d'Auhrmazd en faveur des pauvres. Tout commandement vient de Shahrēvar; il y en a qui l'appellent Khshatrvar, ce qui signifie «Royauté à souhait», par la raison que dans l'ordre matériel les métaux lui appartiennent: en effet, c'est au moyen des armes que l'on peut réaliser la royauté absolue, la force, l'accomplissement de ses volontés et la repression: or, tout arme est de métal: les armes célestes avec lesquelles (les Izeds) battent les démons sont toutes de métal ..... Et le soleil aussi, pour frapper la Druj durant les jours, a des armes de métal. Shahrēvar veille sur terre sur les métaux: qui les réjouit ou les afflige, Shahrēvar en est réjoui ou affligé' (cf. also the Rivāyat of Barzū Qiyām ad-Dīn, translated by Antia, Cama Mem. Vol., 162—163; Dk. IV, 10, tr. Sanjana, 574—575).

In the Pahlavi texts the Desirable Kingdom is preeminently the lord of metals. This is explicitly stated in Sls. 15, 5: 'of Šatvaīrō is the metal'. In harmony with this doctrine it is said in Bd. 30, 19—20 that at the last day when the meteor (?) Gōcīhar falls from heaven to earth, 'the fire and halo melt

[1] On the Indo-Scythian coins Xšaθra Vairya, under the name PAOPHOPO, i. e., Šahrēvar, is represented with 'the well-modelled figure of a warrior in full Greek armor, with Greek helmet, spear, and shield' (Stein, *B. and O. Rec.* for 1887, 161—162).

the metal of Šatvaīrō, in the hills and mountains, and it remains on this earth like a river. Then all men will pass into that melted metal and will become pure; when one is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in warm milk; but when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in melted metal.'[1] Again, according to Sls. 15, 14—19: 'whosoever wishes to propitiate Šatvaīrō in the world, and wishes to act for his happiness, is he who wishes to promote the things of Šatvaīrō; and whoever he be, it is necessary, so that Šatvaīrō may be with him at every place and time, that he should propitiate melted metal at every place and time. And the propitiation of melted metal is this, that he shall practise habits of the heart so unsullied and pure that, when they shall drop melted metal upon it, it does not burn ..... And one should not commit sin with metal, and with its burning; and should not give gold and silver to the vile. For it is a counterpart of Šatvaīrō himself in the world for him, and since he propitiates those which are melted metals, his fame subsists in the world, and the splendour of Aūharmazd becomes his own in heaven' (cf. also 13, 14; ZS. 22, 8; Dk. IX, 69, 17—18).

The Indian religions have no exact equivalent for the Iranian Xšaθra Vairya. It is true that we find phrases in the Rig-Veda like *víçvā vásu vāryāṇi*, 'all desirable goods' (X, 45, 11;

---

[1] This idea is borrowed in the Judaeo-Christian apocalyptic idea of the fiery ocean which is to overwhelm the earth at the last day according to the Sibylline Oracles III, 21—25:

> *πεσσεῖται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ*
> *καὶ πελάγει ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης*
> *ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,*
> *καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν*
> *εἰς ἓν χωνεύσει, καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.*

See further Böklen, *Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*, 119—125.

cf. also VIII, 43, 33; 44, 18; IX, 18, 4), while according to I, 35, 8 Savitar is described as 'giving desirable treasures to the pious man' (*dádhad rátnā dāçúṣē vàryāṇi*), but all this proves nothing. Neither does the gloss in the Nāighaṇṭuvas II, 10, which makes *kṣatra*, 'kingdom', equivalent to *bhaga*, 'wealth', help in any way. The search for the connecting bond between the spiritual and material aspects of the Desirable Kingdom must be confined, therefore, to the Avesta itself. The Zoroastrian explanation given in the Great Iranian Būndahišn has already been cited (see page 346). By Western scholars three other suggestions have been made. Darmesteter, Orm. et Ahr., 255, regarded Xšaθra Vairya in his aspect of lord of metals as a deity of lightning on account of his association with *ayōxšusta*, 'molten metal'. Jackson, Av. Gramm., Introd. 26, Proc. Am. Or. Soc., XV, 58—61, has suggested that the connecting link between the two concepts was an eschatological one on account of the flood of molten metal which is to overwhelm the earth at the last day. The best explanation is, however, in my judgment, that of Tiele, Geschiedenis, II², 190: 'Veeleer zou ik de oorzaak willen zoeken in de aloude verwantschap van de begrippen ‚rijk' en ‚rijkdom' en dus aan de metalen als geldswaarde denken.'[1] As I have already noted above, p. 000, this explanation not only harmonizes with that which I have suggested for Vohu Manah as the guardian of cattle, but it also accounts for the frequent association of the Good Mind with the Desirable Kingdom as godlings of agricultural riches and financial wealth.

It seems safe, therefore, to conclude that the archangel Xšaθra Vairya is essentially Iranian. Despite the fact that I

[1] Cf. further Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde*, 665. The etymological connection of Av. *xšaθra*, Skt. *kṣatra*, 'kingdom', with Gk. κτάομαι, κτῆμα (Brugmann, *Grundr. der vgl. Gramm.*, I², 791, *Gr. Gr.*³, 128, Meyer, *Gr. Gr.*³, 344, Prellwitz, *Etym. Wtb. der gr. Spr.*, 166; Meyer, *Gr. Etymol.*, II, 261—262) is also of importance in this connection.

regard him as originally a deity of financial wealth, his resemblance to the Indian Kubēra, who was originally a king of gnomes, is merely superficial (cf. Hopkins, Religions of India, 358, Wilkins, Hindu Mythology, 321—325). Neither does there seem to be any connection, beyond a chance similarity of name, between the Desirable Kingdom, which, as a spiritual force, is present in this world, and the Judaeo-Christian concept of the Kingdom of God (*βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), which is essentially eschatological, and is not to come until the 'Day of Yahweh', the future judgment (see Charles, s. v. Eschatology in the Encyclopedia Biblica of Cheyne and Black).[1]

4. **Spənta Armaiti.** The fourth archangel according to Zoroastrian teaching is Spənta Ārmaiti, or Holy Concord (Phl. *Spendarmaṭ*, Pers. *Asfandarmad*) whom Plutarch calls *θεὸς σοφίας*, while the Sanskrit translator renders the phrase by *sampūrṇamanas*, 'perfect mind', and the equivalent terms *sampūrṇaṁ manas* and *sampūrṇamanasatā*, or else by *pṛthvī*, 'earth'.

In the Gathas Spənta Ārmaiti is preeminently spiritual in character. She is especially the teacher of the Mazdayasnian faith. Thus in Ys. 44, 11 (cf. also 44, 10) we read:

kaθā tōng ā vīj̄myāṭ ārmaitiš
yaēibyō mazdā θwōi vašyetē daēnā,

'how will thy Concord come unto them, to whom, O Mazda, thy religion will be uttered?', or again in Ys. 33, 13:

frō spəntā ārmaitē ašā daēnāo fradaxšayā,

'show forth the faiths through Righteousness, O Holy Concord.' The importance of this archangel is shown by such a passage as Ys. 32, 2:

[1] Another chance resemblence between Zoroastrianism and Judaism lies in the striking similarity of name between *spənta mainyu*, 'holy spirit', and רוח קדש, *πνεῦμα ἅγιον* (cf. Cheyne, *Origin of the Psalter*, 333).

aēibyō mazdāo ahurō sārəmnō vohū manaṅhā
xšaθrāṭ hacā paitī-mraoṭ ašā huš-haxā x^{v}ənvātā
spəntąm vō ārmaitīm vaṅuhīm varəmaidī hā nō aṅhaṭ,

'unto them Mazda Ahura, being lord through the Good Mind, and goodly fellow with glorious Righteousness, made reply according to the Kingdom: «Good Holy Concord we choose for you; may she be ours!»' (cf. Ys. 33, 11; 45, 4; 51, 2, 4). Well then is it said in Ys. 51, 21, that:

ārmatōiš nā spəntō hvō cistī uxδāiš šyaoθanā,

'the man of Concord, he is holy by mind, and words, and deed'. Gathic passages in which the spiritual nature of Spənta Ārmaiti is emphasized are numerous. It will be sufficient to refer to Ys. 43, 6, 10; 44, 6, 7, 10; 45, 10; 46, 16; 47, 2, 6; 48, 5, 11; 49, 2, 5, 10; 51, 11, 20.

Although Spənta Ārmaiti is represented in the Gathas as a spiritual rather than a material being, there are several passages which regard her as an angel of the earth. This seems to be the interpretation of Ys. 28, 3:

yaēibyō xšaθrəmcā aγžaonvamnəm varədaitī ārmaitiš,

'for whom Concord increases the undiminishing kingdom'. Again in Ys. 46, 12,

ārmatōiš gaēθāo frādō θwaxšaṅhā,

'furthering with zeal the creatures of Concord', there seems to be an unmistakable allusion to the material phase of this archangel. The same thing is true of Ys. 47, 3 (cf. also 31, 9):

ahyā manyəuš tvəm ahī tā spəntō
yə ahmāi gąm rānyō-skərətīm həm-tašaṭ
aṭ hōi vāstrāi rāmā dāo ārmaitīm
hyaṭ həm vohū mazdā həmə-fraštā manaṅhā,

'of that spirit, which formed for him the joy-giving kine, thou art hereby the Holy One, and thou gladly didst give

him for pasturage Concord, when, O Mazda, the Good Mind did question him'.

There are numerous passages in the Gathas where Ārmaiti seems to combine her spiritual and material aspects. This is the sense in which I am inclined to interpret those sections which represent her as conferring boons temporal or eternal. Thus in Ys. 43, 1 (cf. also 28, 7; 30, 7; 33, 12, 13; 43, 6, 16; 47, 1) she is besought to give Righteousness (of which she is 'the true creator' — *dąmīm hiθąm* — in Ys. 34, 10), wealth, piety, and the life of the Good Mind

(ašəm dərədyāi taṭ mōi dāo ārmaitē
rāyō ašīš vaŋhəuš gaēm manaŋhō).

Of special importance in this connection is Ys. 34, 11:

aṭ tōi ubē haurvāoscā x"arəθāi amərətatāoscā
vaŋhəuš xšaθrā manaŋhō ašā maṭ ārmaitiš vaxšt
utayūitī təvīšī tāiš ā mazdā vīdvaēšąm θwōi ahī,

'and thine are both Health and Immortality for nurture; through the Kingdom of the Good Mind in harmony with Righteousness Concord augmented eternity and strength, through whom, O Mazda, thou art afar from thy foes'.

Important as showing that Holy Concord even in the Gathas retains traces of her original character as an earth-goddess, and consequently of a divinity of fertility is a passage which refers to her association with marriage. She has in Ys. 53, 3 a prominent place in the account of the wedding of Zoroaster's daughter Pourucista to Jāmāspa (cf. Jackson, Zoroaster, 75):

aθā həm fərašvā θwā xraθwā spāništā ārmatōiš hudānvarəšvā

'then hold questioning with thy most holy wisdom of Concord; act wisely.'

The theory that Holy Concord was originally an earth-goddess receives a possible confirmation in the old legend of

the union by x^{v}aētukdās, or next-of-kin marriage, between Ahura Mazda and Spənta Ārmaiti who is his daughter (cf. Ys. 45, 4:

aṭ hōi dugədā hušyaoθanā ārmaitiš,

'and his daughter is beneficent Concord').

The offspring of this union is Aša, 'Righteousness', for Concord is its 'true creator' (cf. Ys. 34, 10:

spəntąmcā ārmaitīm dąmīm vīdvāo hiθąm ašahyā),

while Ahura Mazda is its father (Ys. 47, 2 — cf. also 34, 9; Yt. 17, 16; Vsp. 3, 4, and the Pahlavi Rivāyat translated by West, SBE., XVIII, 415—416 —

hvō patā ašahyā mazdāo).

This cosmogonic myth, as I regard it, has a reverse parallel in Greek mythology. As in Iran the sky-god, for such was the original nature of Ormazd like that of his Indian counterpart Varuṇa (cf. Macdonell, Ved. Myth., 20, 28, Darmesteter, Ormazd et Ahriman, passim, Le dieu suprême des Aryens, in his 'Essais orientaux', 105—133) united with his daughter, the earth, so in Greece Gē was said to have been associated with her son Ouranos. Thus we may compare Hesiod, Theog., 126—127:

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεντ᾽,

with 154:

ὅσσοι δ᾽ ἄρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο.

The marriage of Ahura Mazda and Spənta Ārmaiti later received an allegorical interpretation. According to the fourteenth fargart of the Bakŏ Nask this x^{v}aētukdās represents the necessary union of complete mindfulness (Phl. *būndak mīnišnīh*, a frequent synonym of Av. *spənta ārmaiti*) with wisdom (Phl. *ākāsīh*, *dānākīh*, as attributes of Aūharmazd), while this complete mindfulness is itself the offspring of wisdom, a mystic

marriage of father and daughter being thus necessary for the production of spiritual perfection (see Dk. IX, 60, 4—5).

Turning to the Younger Avesta texts we find Concord represented as the angel of complete mindfulness, earth, and women. In Ys. 58, 1 there is mention of 'homage with goodly seed, according to piety, according to Concord, of which homage the seed is both good thought and good word and good deed' (*nəmə huciθrəm ašiš-hāgəṭ ārmaitiš-hāgəṭ yeṅhē nəmaṅhō ciθrəm humatəmcā hūxtəmcā hvarštəmcā;* cf. also Yt. 1. 27). Ys. 16, 10 contains a remarkably clear allusion to Ārmaiti as a goddess of women, for it identifies her with the home in the words: *yazamaide θwaṣm maēθanəm yaṃ ārmaitīm spəntaṃ*, 'we praise thee, the home, even Holy Concord'. The reversion to the primitive character of this archangel as a deity of the earth comes out most clearly in the Vendidad. Thus in Vd. 2. 10, 14, 18 Yima addresses the earth:

friθa spənta ārmaite
fraca šva vīca nəmaṅha
barəθre pasvaṃca staoranaṃca masyānaṃca,

'kindly Holy Concord, spread forth and apart at my prayer, to bear cattle, both great and small, and men'. Again, in Vd. 3, 35, this angel, who represents the earth, is said to bring him who gives nothing to the pious husbandman down even unto hell. Furthermore, Spənta Ārmaiti is robbed both in her material and in her spiritual nature of a third of her possessions by the courtesan, who injures her with the evil eye (Vd. 18. 64). In another double aspect, that of earth and woman, Ārmaiti receives, according to Vd. 18. 51, the semen of the pollutio nocturna, which is to become fruitful at the resurrection, and in addition to other prayers this one must be made: *spənta ārmaite imən tē narəm nisrinaomi imən mē narəm nisrārayāo upa sūraṃ frašmō-kərətīm*, 'O Holy Concord, I deliver this man to thee; deliver thou this man to me at

the mighty renovation of the world'. Finally the very late passage Yt. 24. 50 seems to imply that wrong is done to Spənta Ārmaiti in all three aspects by the sterile courtesan, who steals what rightfully belongs to Concord as the representative of the faithful wife, the fruitful earth, and moral order.

With regard to the material and spiritual aspects of Holy Concord the Avesta contrasts sharply with the Pahlavi view. The Avesta lays stress especially on the spiritual side of the archangel. The Pahlavi texts, on the contrary, regard her primarily as the earth, and give comparatively little account of her spiritual nature. There is a most explicit allusion to Ārmaiti as an earth-goddess in Byt. 2. 8 (cf. also 2. 16, 31, 4[2], 53; Sls. 13. 14; 15. 20—24; 23. 1; Sd. 44. 1; AV. 72, 76, 96; GF. 3. 32), where it is stated that Zoroaster saw in vision 'whatever trees and shrubs there were, and how many roots of plants were in the earth of Spendarmaṭ, where and how they had grown, and where they were mingled'. As the earth she is called 'the mother of the creation' in a Pahlavi Rivāyat (SBE., XVIII, 416), and she shudders when a corpse is concealed within the ground (Sd. 33. 2; 65. 5). The elaborate discussion of her association with the earth according to the Great Iranian Būndahišn, as translated by Darmesteter, ZA. II, 315—316, is of importance and should be consulted. In the light of all this it becomes clear why the part of the sacrificial sheep which is sacred to her is the belly, which stores up and produces life-giving strength (Sls. 11. 4).[1]

Virtuous women are under the special protection of Spendarmaṭ (Sls. 15. 5), so that she is besought to grant as her boon (Sls. 22. 5) 'praise through the seed of thy body; may she give thee as wife a woman from the race of the great'. In

[1] In Dk. IV, 26 (Sanjana, 582) the two-fold nature of this archangel is discussed, while the Armenian Thomas Artsruni, 28, renders *Διόνυσος*, in the account of the fertility-festival of the Dionysia in II. Macc. VI, 7, by *Spandaramet*, Hübschmann, *Armen. Gramm.* I, 73.

harmony with this idea she will bestow a wife on the unmarried man at the day of resurrection (Xordadsāl, tr. Kaikhosroo Jamaspji Jamasp Asana, Cama Mem. Vol., 129, Darmesteter, ZA., II, 640—641). In the same double aspect of earth and woman which we have already found in the Vendidad Spendarmaṭ received, according to Bd. 15. 1, a portion, apparently one third, of the seed of the dying Gayōmarṭ, from which sprang, after forty years had elapsed, the primeval pair Matrō and Matrōyāo (see also ZS. 10. 3).

It must not be supposed, however, that the spiritual side of Holy Concord is unnoticed in the Pahlavi texts. According to ZS. 23. 4 Zoroaster 'indicated his religion as complete to Spendarmaṭ through his intelligence'. More precise information concerning the spiritual nature of this archangel was contained in those portions of the Avesta which have disappeared. Thus we know from the statements of Dk. IX, 43, 2 that the lost Varštmānsar Nask showed in its twentieth chapter that the good creation 'possesses complete mindfulness of Aūharmazd through Spendarmaṭ'. For a sketch of the spiritual nature of Holy Concord in the late Persian Rivayat of Qiyam ad-Dīn reference may be made to Antia's translation, Cama Mem. Vol., 163, where it is stated that 'the function of Spenta Armaiti is to create thoughts of righteousness in pious persons, and drive away arrogance and pride from them. He (*sic*) makes men affable and polite, by which (*sic*) they may not be overpowered by arrogance. It is he (*sic*) who grants to men patience during their illness or calamity, gives them comfort, and tries to avert any sort of calamity from them. When any misfortune befalls a man, while performing a righteous deed, Spenta Armaiti is on the watch, that he may not shrink from it'.

It might seem at first glance that there was more than identity of name between the Iranian Ārmaiti as an earth-goddess and the Indian *Arámati*, who is mentioned eleven times in the Rig-Veda, being once identified by Sāyaṇa with

bhūmi, 'earth' (cf. Muir, OST., IV², 317, Spiegel, EA., I, 435—436, Ar. Per., 200—203, Jackson, GIPh., II, 638). On the other hand, as Geldner, Ved. Stud., II, 255—257 (cf. Macdonell, Ved. Myth., 119—120), has rightly pointed out, the Sanskrit *Arámati* signifies rather 'das sich schickende Gebet'. This meaning harmonizes with the single passage of the Rig-Veda, VII, 42. 3, where *Arámati* is glossed by *bhūmi*, 'earth':

yájasva sú purvaṇīka dēvàn ā yajñíyām arámatim vavṛtyāḥ,

'O thou of appearance manifold (Agni), sacrifice well to the gods; mayest thou bring hither a sacrificial prayer'. It is hardly likely that there is any functional resemblance between Ārmaiti and Arámati. Arámati has none of the attributes of Ārmaiti, but is an abstraction pure and simple. The Iranian Ārmaiti is, in my judgment, originally a goddess of earth and women (cf. the use of the cognate Sanskrit *ṛtu*, *ṛtumant* as epithets of women), who became through the Zoroastrian reform the personification of spiritual and moral order, and culminated in the high ideal of Concord and Complete Mindfulness.

5—6. **Haurvatāṭ, Amərətāṭ.** The two remaining archangels of the Zoroastrian religion are Haurvatāṭ (Phl. *Xūrdaṭ*, Pers. *Xurdād*) and Amərətāṭ (Phl. *Amūrdaṭ*, Pers. *Murdād*), or Health and Immortality. The Sanskrit translation renders their names by *udaka*, 'water' or *Avīrdād*, and *vanaspati*, 'tree', or *Amīrdād*, respectively, while Plutarch names the former θεὸς πλούτου, and the latter ὁ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός. It will be sufficient to refer for a complete discussion of them both to the monograph of Darmesteter, Haurvatat et Ameretat (cf. also Söderblom, La vie future d'après le mazdéisme, 336—343). I agree in full with his results so far as these two angels are concerned, except that he has reversed, in my judgment, the order of their evolution, which was, I think,

from godlings of water and vegetation to personifications of Health and Immortality.

Conclusion. I have thus sought to trace the evolution of the Zoroastrian archangels from nature-godlings to spiritual abstractions. Vohu Manah, who was originally a deity who presided over agricultural wealth, became the Good Mind who protected the pious Mazdayasnian himself. Aša Vahišta, primarily an igneous divinity associated with Ormazd and the Fire (Av. *Ātarš*), just as *ṛtá* in India was most frequently connected either with Varuṇa or Indra, became on account of his purity and constancy the ideal of Best Righteousness and the Divine Law. Xšaθra Vairya was evolved from a godling of temporal wealth into the concept of the Desirable Kingdom which furthers the will of Ormazd and brings all manner of blessings to the holy. Spənta Ārmaiti, at first a goddess of earth and women, owed to her regularity and fertility her elevation to be the archangel of Holy Concord. And finally Haurvatāṭ and Amərətāṭ, who began as deities of water and vegetation which save man from sickness and death, became at last Health and Immortality personified.

Die geistlichen Ehen in der alten Kirche

Von **Ad. Jülicher** in Marburg

Unter dem Titel „Virgines subintroductae“ hat vor kurzem Hans Achelis eine höchst merkwürdige Erscheinung in der Geschichte des alten Christentums besprochen, die Sitte, daß enthaltsame Männer mit Jungfrauen zusammenwohnten, auch zusammenschliefen, ohne Besorgnis, dadurch ihrem Gelübde untreu zu werden. Natürlich blieben die Enttäuschungen nicht aus, die Kirche verbot durch Kanon 3 der nicänischen Synode den Klerikern unbedingt die Aufnahme von „*συνείσακτοι*“ ins Haus, auch anderweit erhoben sich im Osten und Westen Stimmen, die solches Gebaren ernst oder sogar empört verwarfen. Um 400 n. Chr. hat sich, wie es scheint, in der Großkirche die Vernunft durchgesetzt, nur in der irischen bzw. irisch-bretonischen Kirche bleibt man noch bis ins 6. Jahrhundert hinein in der Trennung der Geschlechter bei der Geistlichkeit zurück, sonst begnügt man sich damit, auf Synoden und in Gesetzsammlungen alte Vorschriften zu wiederholen, damit nicht mühsam ausgerottete Mißstände sich heimlich wieder einschleichen.

Das einschlägige Material ist vor H. Achelis nie so reichlich gesammelt worden, aber nicht minder gereicht es ihm zum Verdienst, daß er der kräftigen Verachtung, mit der die Kirchenhistoriker das Syneisaktentum zu behandeln pflegten, entgegentritt und es psychologisch aus den Stimmungen der altchristlichen Zeit verstehen will. Er lehrt es uns sogar als ein Rudiment aus dem Urchristentum, — wenn nicht bereits

in dem vorchristlichen Judentum nachweisbar! — würdigen, so daß weder eine mönchische Verirrung noch eine traurige Folge der erzwungenen Ehelosigkeit der Kleriker darin vorläge: Paulus selber habe es in der korinthischen Gemeinde laut I Kor. 7, 36—38 wohlwollend, nicht widerwillig geduldet.

Zur Ergänzung von Achelis' Material und zur Berichtigung seines Gesamturteils möchte ich in folgendem einen kleinen Beitrag liefern: der Grundgedanke seiner Abhandlung wird dadurch noch reiner von Überbleibseln alter Vorurteile herausgestellt werden.

Die Kirche des Ostens verdient eine besondere Berücksichtigung in der Syneisaktensache. Die Warnung, die um 337 der persische Weise Aphraates an die „Bundesbrüder", besser „Gottgeweihten" richtet (Ach. S. 48 f.), ist da nicht das einzig Bedeutsame; die Sammlung nestorianischer Synoden, die kürzlich J. B. Chabot in seinem Synodicon orientale (Paris 1902) syrisch und französisch bekannt gemacht hat, zeigt eine eigentümliche Weiterentwickelung. Die erste eigentlich persische Synode von 410 (a. a. O. S. 264) begnügt sich allerdings in Kanon 3 den dritten nicänischen Kanon für alle ihre Kleriker zu adoptieren: bei Strafe der Absetzung keine subintroducta im Hause eines Geistlichen. Aber nach dem Bruch zwischen den nestorianischen Persern und der Reichskirche auf der Acacius-Synode im Jahre 486 (a. a. O. S. 303—306) gehen die Perser ihren eigenen Weg. Sich wohl bewußt, altem Herkommen hiermit entgegenzutreten, erlauben die Nestorianer ihren Geistlichen das eheliche Leben; auch nach der Ordination soll der Diakon und der Priester eine legitime Ehe, nach dem Tode der ersten Frau eine zweite Ehe eingehen dürfen. Alles kommt darauf an, Ehebruch und Hurerei hintanzuhalten sowie den Spott der Nichtchristen über die Christen, die ihre Schwachheit verkennen. Nicht als ob die Jungfräulichkeit mißachtet würde; aber mit unverkennbarer Anspielung auf Ausartungen eines Trachtens nach eitler Ehre, auf die Verführungen von Asketen, die es

dem Namen nach sind, aber nicht in Wirklichkeit, wird nur die Wahl gelassen zwischen vollkommener Heiligkeit, die aber niemandem und niemals aufgezwungen werden soll, und legitimer Ehe zum Zwecke keuscher Kindererzeugung. Wer freiwillig die Ehelosigkeit wählt, soll denn auch allein bleiben: hinweg aus der Kirche mit den Irrlehrern, die Ehe und Zeugung als etwas Böses bezeichnen und ihre Begierden durch Ehebruch, Unzucht und schändliche Kunstgriffe befriedigen. Das Syneisaktenwesen hat sich hier aufs tiefste diskreditiert, um so häßlicher, als es noch mit Ostentation und Arroganz auftreten möchte. — Die Beschlüsse jener Synode haben es gleichwohl nicht ausgerottet; eine spätere im Jahre 596 (a. a. O. S. 459) verfügt die disziplinarische Behandlung von Brüdern und Schwestern, die sous prétexte de vertu gemeinsam leben, oder von Männern, die sous le même prétexte Frauen mit sich herumführen; noch deutlicher kämpft die Synode von 605 gegen solches Zusammenwohnen unverheirateter Schwestern, die doch ins Nonnenkloster gehörten, mit heimatlosen Priestern, Diakonen oder Brüdern. Jedem Bischof der damals sehr lebenskräftigen nestorianischen Kirche wird unnachsichtlich die Ausstoßung solcher Elemente aus ihren Diözesen zur Pflicht gemacht.

Ein ganz anderes Bild enthüllt sich uns um dieselbe Zeit in der monophysitischen Kirche, die auf dem syrischen Sprachgebiet mit den Nestorianern um die Zukunft kämpfte — die chalcedonensische Orthodoxie verteidigte dort ja nur einen verlorenen Posten. In Kapitel 52 seines Kommentars über die orientalischen Heiligen (ich zitiere nach der allgemein zugänglichen lateinischen Übersetzung von van Douwen und J. P. N. Land in Verhandelingen der k. Akademie van Wetensch. Letterkunde XVIII, Amsterdam 1889) erzählt Johannes, Bischof von Ephesus, ums Jahr 566 eine Geschichte, die ihm vor kurzem in Konstantinopel ein inzwischen verstorbener Kleriker aus Amida (am Tigris) mit Namen Johannes anvertraut hat. Acht Jahre zuvor waren

in Amida zwei junge Leute erschienen, ein stattlicher Jüngling und ein Mädchen von geradezu zauberhafter Schönheit. Sie traten als Mimen auf, machten ihre Späße und ließen sich verhöhnen; nachts waren sie immer wie verschwunden. Vielen von den Reichen in der Stadt, die gern in der Nacht ihre Lust an dem Mädchen gestillt hätten, war das so verdrießlich, daß sie den Magistrat veranlaßten, die öffentliche Prostitution der Schönen mit Gewalt durchzusetzen. Das verhinderte der Jüngling, indem er sie als seine Frau für sich forderte; das Mädchen aber nahm die vorwurfsvolle Frage einer frommen Frau, wie sie mit ihren wundervollen Gaben sich so in den Schmutz des Hurenwesens habe versenken können, demütig hin. Dem Berichterstatter Johannes gelang damals, was sonst keiner erreicht hatte; er schlich sich durch Vorstädte und Dörfer hinter dem seltsamen Paar her und überraschte sie in der dritten Nachtstunde, wie sie ihre Gebete verrichteten, um sich dann endlich zur Ruhe niederzulassen. Nun trat er hervor, beschwor sie bei Gott, ihm zu sagen, wer sie seien, und nachdem er feierlichst gelobt, niemandem etwas davon zu verraten, begannen die beiden auf seinen Wunsch einzugehen. Zunächst bewies ihm der Jüngling, daß sie beide geistliche Menschen und Herzenskündiger seien, indem er dem Mädchen zuredete, dem Johannes Bescheid zu erteilen; der sei vielleicht von Gott zu ihnen gesandt, denn auch er sei besorgt um sein Leben mit einer Schwester. Wohne er doch seit 24 Jahren mit ihr zusammen, und die Leute glaubten, er habe sie geheiratet; aber bis heute hätten sie Keuschheit und jungfräuliche Heiligkeit bewahrt. Solch einem Gesinnungsgenossen enthüllen die beiden Geheimnisvollen nach einigen Umschweifen in der nächsten Nacht, wo er sie wieder trifft, die volle Wahrheit. Sie heißen Theophilus und Maria, sind vornehmer Leute Kinder aus Antiochia. Theophilus ist als fünfzehnjähriger Knabe einmal von seinem Vater beauftragt worden, noch bei Nacht mit Pferden und Knechten aufs Land zu fahren; als er an den Stall

kommt, sieht er wundersame Flammen aus Türritzen und Fenstern ihm entgegenschlagen. Wie er bald feststellt, kommt dieser Glanz aus Mund und Fingern eines alten Mannes, der im Stallmist gelegen hat und jetzt die Hände zum Himmel emporhebt, ein halbnackter Bettler, den, wie man ihm nun eingesteht, seit einiger Zeit die Stalleute aus Mitleid abends in den Stall eingelassen haben, damit er zur Winterszeit im Pferdemist sich etwas wärmen und ausruhen könne. Der Alte offenbart dem gespannt fragenden Theophilus, er heiße Prokop und stamme aus hochadligem Geschlecht. Als ihn seine Eltern aber hätten verheiraten wollen, sei er zu Schiff entflohen und so nach dem Orient gekommen, wo er nun schon lange Jahre dies Leben der Weltverachtung führe. Und in den Prophetenton übergreifend, verkündigt er dem Theophilus: du bist deiner Eltern einziges Kind, schon haben sie dich mit einem Mädchen verlobt, die ebenfalls einzige Erbin ist. Euer beider Eltern werden binnen eines Jahres sterben, dadurch gelangt das Vermögen von beiden Parteien an dich. Willst du nun wahrhaft fromm und ohne die Sorgen, die der Reichtum schafft, leben, so verkaufe und verschenke alles, dein Eigentum wie das deiner Braut, die dir gern zu Willen sein wird, und zieht miteinander in die Ferne in verstellter Rolle, hinter der niemand die Größe des Gewinns, den ihr erworben habt, zu ahnen vermag. — Diese Weissagung ist eingetroffen, fährt dann Theophilus fort, die Elternpaare starben, „meine geistliche Schwester“ ist mir willig gefolgt, so sind wir ausgezogen zu einem der Sorgen ledigen Leben und bis hierher gekommen, ohne daß einer von uns den Makel fleischlichen Verkehrs sich zugezogen hätte oder unser Geheimnis von einem Menschen außer dir erraten worden wäre. Wir wollen bei dir in Amida bleiben, doch mußt du dich immer zu uns wie gegen Mimen benehmen, weil wir unter dieser Maske unseren Gewinn verstecken. — Klagend hat Johannes hinzugefügt, nur ein Jahr lang seien die Heiligen, die er wie Engel Gottes geachtet habe, statt, wie sie verlangten, sie zu mißhandeln,

in seiner Nähe gewesen, seitdem habe er sie sieben Jahre lang in der ganzen Welt umsonst gesucht.

Ich habe die Geschichte etwas weitläufiger mit Einzelheiten wiedergegeben, nicht bloß weil in den Einzelheiten ihr Reiz liegt, sondern auch in der Hoffnung, die Aufmerksamkeit ein wenig kräftiger auf jene für die Kulturgeschichte des 6. Jahrhunderts überaus reichhaltigen Heiligengeschichten des Johannes von Ephesus hinzulenken: eins wird von vornherein klar sein: so wie unser Johannes, dessen verzückte Einleitung zu dem Bilde der von ihm grenzenlos bewunderten beiden geistlichen Menschen ich noch fortgelassen habe, würde kein Nestorianer über die Sache geurteilt haben. Wir begreifen sofort, daß zwischen den beiden großen Kirchenparteien des Ostens noch andere Unterschiede als der der Naturenlehre bestanden, wir begreifen, warum man die Monophysiten dort offiziell einfach „die Mönche“ genannt hat. Was die Nestorianer, übrigens in ihrem Kampf mit Buddhismus und Parsismus wohlbedacht, als gemeingefährlich perhorreszieren, eine der Natur abgetrotzte Keuschheit, das feiert eins der Häupter des Monophysitismus als den Gipfel christlicher Frömmigkeit, daß zwei christliche Asketen, statt sich, wie ihre Eltern es gewünscht, zu heiraten, wie ein Paar aus dem niedrigsten Proletariat, wie eine Dirne mit ihrem Zuhälter durch die Lande ziehen. — Ob sie rechtlich in Antiochien erst noch eine Ehe eingegangen sind, bleibe dahingestellt, das interessiert unseren Berichterstatter nicht; der Kleriker Johannes aus Amida lebte ja in einer solchen Scheinehe, wie sie die berühmtere Pulcheria nach dem Tode ihres Bruders Theodosius II. zu politischen Zwecken mit Marcian abgeschlossen hatte. Aber man sieht doch deutlich, wie er bewundernd zu Theophilus und Maria als zu Höheren emporschaut; er gilt vor der Welt, trotzdem er 24 Jahre im Ehestande die Jungfräulichkeit bewahrt, immerhin als Ehemann, und wenn er der Versuchung erläge, würde er nur vor seinem Gewissen Schaden erleiden. Jene tragen, obwohl sie die Parthenie unter den

denkbar schwersten Umständen durchsetzen, öffentlich die Schande von Prostituierten — welch einen ungeheueren Anspruch auf himmlischen Lohn muß ihnen das verschaffen!

Ich sehe in diesem Paar geistlicher Verlobten den reinsten Typus der Erscheinung, die uns beschäftigt. Ein Mann und ein Weib, die trotz Jugend, Kraft, Schönheit, trotzdem sie einander lieb haben und in allem einig sind, trotzdem die Lebensverhältnisse für sie die denkbar günstigsten waren, auf alles verzichten, was andere mit Freuden genießen würden, und unter dem fahrenden Volk umherziehend einander nur Bruder und Schwester bleiben: das ist die geistige Ehe in der alten Kirche. H. Achelis vermischt, zum Teil durch die Kanones kirchlicher Synoden veranlaßt, mit dieser Gattung fremdartige Dinge. Wenn Origenes gelegentlich als Gast bei einer unverheirateten reichen Dame gewohnt hat, wenn Athanasius vor seinen Verfolgern sich in das Haus einer alexandrinischen Jungfrau flüchtete, wo man ihn am wenigsten suchen würde, so sind das Fälle, die mit dem Wesen der *συνείσακτοι* gar nichts zu tun haben. Wenn Kleriker, denen die Ehe oder doch die Wiederverheiratung untersagt ist, lieber weibliche als männliche Dienerschaft ins Haus nehmen, wenn „geistliche" Männer, gleichviel ob Ordinierte oder ob gewöhnliche Mönche, z. B. auf Reisen sich gern von Frauen bedienen, die Füße waschen, das Bett zubereiten lassen, so liegen derartige Sitten auf einem von dem unseren absolut getrennten Gebiete. Auch die vielbesprochene Hermasphantasie gehört nicht in unser Register: zu ihrer Erklärung genügt es, wie Achelis anderswo tut, auf die größere Harmlosigkeit des Altertums hinsichtlich des Verkehrs der Geschlechter hinzuweisen; geht doch in den Paulusakten Kap. 18f. die Braut des Thamyris, Thekla, nachts allein, indem sie den Gefängniswärter besticht, zu Paulus in dessen Zelle, küßt seine Fesseln und läßt sich von ihm Gottes Großtaten verkünden; nachher finden sie die Frauen dort *τρόπον τινὰ συνδεδεμένην τῇ στοργῇ*. Hier will der Überschwang der

Verehrung erwogen sein, dem zumal die Frauen aller Lebensalter, wo sich ein Heiliger in ihrer Mitte zeigt, Ausdruck zu geben sich drängen, und den grundsätzlich und in jeder Form abzulehnen man dem Durchschnittsheiligen der alten Kirche auch nicht leicht zumuten darf. Vollends die Kleriker, die der Kanon 3 von Nicäa in Zucht nimmt, verfolgen keine asketischen Ideale; sind doch sogar heidnische Mägde unter den weiblichen Personen, die den klerikalen Cölibatären ins Haus zu nehmen untersagt werden. Wo der weibliche Teil überhaupt nicht gleich streng wie der männliche zur Keuschheit verpflichtet ist, ist auch nicht eine Analogie zu einer geistlichen Ehe vorhanden. Höchstens haben sich gelegentlich solche Kleriker und auch Mönche, denen man jedes Zusammentreffen mit Weibern verbieten wollte, zur Rechtfertigung auf die hochangesehene Institution der geistlichen Ehe berufen, natürlich nur mit dem Erfolg, daß die Weiterblickenden in der Kirche auch dieser ihre Gunst entzogen.

Schieben wir diese Fälle von Pseudosyneisaktentum zur Seite, so bleibt kein Anlaß mehr, sie mit Achelis (S. 73) als platonische Liebe zu definieren und abzuleiten aus dem Wunsch, die anmutige Häuslichkeit zu retten, sich die Annehmlichkeiten des weiblichen Umgangs zu erhalten, auch wenn man sich in eine ärmliche Eremitenklause zurückgezogen hatte. Das Institut ist einzig und allein aus asketischen Motiven erwachsen. Trotz der intimsten Gemeinschaft auch von Tisch und Bett die Jungfräulichkeit bewahren, trotz der täglichen und stündlichen Versuchung, in die sich beide Teile wechselseitig führen, sich nicht überwältigen lassen, ist der höchste Triumph, den der Geist über das Fleisch davontragen kann: daß die Jugend, die Schönheit der Beteiligten gern hervorgehoben werden, die Reize der Bildung und vornehmer Haltung vielleicht auch, bestätigt bloß den Eindruck, daß hier die Kraftprobe erster Ordnung abgelegt werden sollte. Selbstverständlich oft mit unerwünschtem Erfolg, daher die Kirche, der es auf ihre Reputation ankam, die

Einrichtung bekämpfte, auch durchsetzte, daß solche geistlichen Ehen nur noch im geheimen geführt wurden, entweder hinter einer von Rechts wegen abgeschlossenen Ehe versteckt oder wie in dem Fall von Theophilus und Maria so, daß die Beteiligten sich vor der Öffentlichkeit als Lumpengesindel geben, bei denen auch der intimste Verkehr niemandem zum Anstoß gereicht hätte.

Ursprünglich aber wurde die Eheschließung unterlassen, weil sie ja von vornherein einen etwaigen Fall legalisierte, weil sie ja keinen Raum bot, der Welt zu zeigen, was christliche Willenskraft vollbrächte. Die Scheinehe und die Geheimhaltung des geistlichen Verlöbnisses sind spätere Konzessionen an das kirchliche Interesse. Voran geht eine Periode, wo man auf die Sache stolz war und gern die geistigen Ehen „unter aller Augen“ stellte. Mich wundert, daß Achelis S. 66 n. 2 so nebenbei erwähnt, bei Pseudocyprian de singularitate clericorum werde von den Freunden der geistlichen Ehe der Grundsatz „habere volo quod vincam“ einmal ausgesprochen, ein gewichtiges Argument für das Syneisaktentum scheine er nicht abgegeben zu haben: „es wird niemandem in den Sinn gekommen sein, die geistige Ehe als eine Probe der Keuschheit anzusehen“. Das gerade Gegenteil möchte ich zur Anerkennung bringen, und zwar für alle Zeitalter, wo es eine solche Einrichtung gegeben hat. In der erwähnten pseudocyprianischen Schrift wird dies Motiv eindrücklich gewürdigt, „quid agunt illi qui ad augendas impugnationes feminis sociantur“, — „certe etiam soli cuicumque cotidiani triumphi pro castitate non desunt“. Und hat nicht schon Aphraates im Jahre 337 unter Bezugnahme auf dieselbe Stelle Threni 3, 27 f. wie Pseudocyprianus c. 9 vor der Anmaßung gewarnt, die glaubt, an dem eigenen Joch in der Jugend nicht genug zu tragen zu haben, und sich noch ein anderes dazu auflädt? Wir brauchten nicht die erschreckenden Anekdoten zu kennen, die Epiphanius aus häretischen Kreisen, wo geistliche Ehen an der Tagesordnung waren, über Fälle von unnatürlicher Ausschweifung

herumträgt, brauchten nicht die für unser Gefühl ja sehr übertriebenen Schilderungen der verführerischen Macht, die schon ein Blick auf das Angesicht eines Menschen vom anderen Geschlecht über die Gottgeweihten ausübt, gerade in den ernstesten und aufrichtigsten Mönchsbiographien zu lesen, um die Stimmung erfahrener und besonnener Männer des 4. Jahrhunderts gegenüber dem Syneisaktentum, diesem allerdings mehr als gefährlichen Spielen mit dem Feuer, zu begreifen. Aber ebenso begreiflich ist, daß der asketische Enthusiasmus diese Frucht gezeitigt hat, und zwar nicht in seiner Dekadenz, „in einer nervösen, zerrütteten, greisenhaften Gesellschaft" (Achelis S. 73), sondern in der Zeit seiner vollen Jugendfrische. Haben die Paulusakten ihr: „Selig sind, die Weiber haben, wie wenn sie sie nicht hätten, denn sie werden Gott erben" nicht aus dem Brief des Paulus I Kor. 7, 29? Heißt es nicht auch Luk. 20, 35 von den Kindern der kommenden Welt, daß sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, weil sie engelgleich sind? Hatte dieser Begriff der Engelgleichheit nicht schon für die Gegenwart durch Paulus Gal. 3, 28 die Umschreibung empfangen: es gibt nicht männlich noch weiblich, sondern ihr alle seid einer in Christus? In der Tat, schon im Neuen Testament liegen die Elemente fertig vor, deren Durchdringen in dem Gemeinschaftsleben der enthusiastisch erregten alten Kirche zunächst ein absolutes Ignorieren der Geschlechtsunterschiede als für uns mit der alten Welt abgetan, sehr bald, weil das Fleisch dies Ignorieren bestrafte, das kühnste Ankämpfen gegen sie, das erfindbar war, nämlich die geistlichen Ehen auf die Tagesordnung setzte. Waren vollends die Juden in ihren Therapeutenkolonien schon mit dem Beispiel eines um alle sinnlichen Gelüste unbekümmerten Verkehrs rein geistlicher Menschen, Männer und Frauen, vorangegangen, wie durfte die neue Religion, die den Besitz des wahren Geistes allein garantierte, hintanbleiben?

So trage ich kein Bedenken, in I Kor. 7, 36—38 ein durch die Urform der geistlichen Ehe geschaffenes Problem von Paulus

besprochen zu finden. E. Grafe hat 1899 zuerst diese Auffassung der dunkeln Stelle empfohlen, in der man sonst fast immer einen Vater angeredet werden ließ, welcher zweifelt, ob er seine Tochter verheiraten solle oder nicht. H. Achelis, der Grafes Aufsatz die Anregung zu seiner Studie verdankt, hat ihm beigestimmt, doch mit der Modifikation (S. 20—29), daß er den Mann, der etwa fürchtet, sich gegen seine Jungfrau schimpflich zu benehmen, für eine „würdige Persönlichkeit in gesetzten Jahren" hält, die das Mädchen verständigerweise nicht selber heiraten wird, sondern sie einem anderen jungen Christen als Gattin zuführt. Die Situation bekommt durch diese Korrektur einen starken Stich ins Komische. Es gibt in Korinth schutzlose und einsame Mädchen, die in der Großstadt, wo man noch keine Mädchenheime bauen konnte, in christlichen Häusern untergebracht werden mußten. Aus religiösen Gründen wollten sie ihr Fleisch unbefleckt erhalten, „die Gemeinschaft mit einem Manne aber aus irgendeinem Grunde nicht entbehren". Da wurde solch eine Jungfrau mit Wissen und Billigung der Gemeinde einem Christen ins Haus gegeben, der gleiche Ideale verfolgte und nun bei ihr eine Art von geistlicher Vaterschaft übernahm. Wenn den dann trotz seiner reifen Jahre die Versuchung übermannte, so rät ihm nach Achelis Paulus nicht, daß er die Jungfrau in andere würdigere Hände überliefert, sondern, obwohl bei ihr gar nicht von Ehegelüsten die Rede gewesen ist, daß er sie mit einem jungen Christen verheiraten soll. Und dahinter noch: *ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει*!

Nein, der heiratende Mann, der irgendwie in v. 38 steckt, kann kein anderer als der Brunst leidende v. 36 sein. Daß die Jungfrau, „seine Jungfrau", v. 36—38 schlechthin wie ein Passivum behandelt wird, ist bei Paulus nicht auffallend, er setzt voraus, daß sie dem Manne durchaus, im Guten wie im Bösen, zum Willen sein wird. Bleibt er fest, so auch sie, versagt seine Kraft, so leistet auch sie nicht Widerstand. Das wäre indes, selbst die Vorurteile des Paulus mit einberechnet,

doch nur dann nicht eine Grausamkeit, wenn, wie ich für sicher halte, die beiden eben ein Liebespaar waren, das sich eigentlich hatte heiraten sollen, auf Vorschlag des Mannes aber die Jungfräulichkeit zu bewahren beschlossen hatte. Reute dies hinterdrein den Mann, entscheidet Paulus in echter Weisheit, so sollte er ja nicht aus Angst zu sündigen (nämlich durch den Rückzug von einem frommen Gelöbnis) der Natur widerstreben; möge der jungfräuliche Stand etwas Höheres sein, auch der eheliche sei etwas Gutes. Wenn Paulus v. 38 das Wort *γαμίζειν* gebraucht, wo wir *γαμεῖν* erwarten, so hat er entweder nur, was er so liebt, im Ausdruck variieren wollen, oder durch *γαμίζειν* sollte lediglich die Aufhebung des *παρθένος*-Standes, die den Fragestellern das Gewissen bedrückte, als wohlerlaubt proklamiert werden: du handelst nicht unrecht, wenn du deine Jungfrau in ein Eheweib verwandelst; an ein Fortgeben der Jungfrau in ein fremdes Haus kann Paulus dort nicht denken. Daß wir in den ersten Jahrhunderten sonst nur von Männern in würdigerem Alter hören, die das geistige Band mit einer Jungfrau schlossen, ist natürlich, soweit es überhaupt zutrifft, ebenso zufällig, wie daß es „hervorragende Persönlichkeiten“ waren. Für den Enthusiasmus galt mindestens ebenso bestimmt wie „nicht Mann noch Weib“ ein „nicht jung noch alt“ und „nicht klein noch groß“.

Damit sind die Grundlinien der Geschichte der geistlichen Ehe gezogen, das Urteil über sie ist fest begründet. Dieselbe Zeit und Stimmung, die das *καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι* I Kor. 7, 26 erzeugte, die Begeisterung für die geschlechtliche Enthaltsamkeit als den drastischsten Erweis des Verzichtens auf die Genüsse dieser Welt, hat auch schon in einzelnen Fällen die Umwandlung einer ursprünglich auf Eheverkehr eingerichteten Verbindung in ein Beisammensein ohne solchen Verkehr hervorgebracht: wo Bräutigam und Braut zugleich Christen wurden und die asketischen Ratschläge des Apostels Paulus auf beide Eindruck machten, lag diese Lösung, wobei

man das Gehässige vermied, das einfache Aufhebung des Verlöbnisses unvermeidlich mit sich brachte, meines Erachtens so nahe wie in anderen Fällen, daß christliche Eheleute in einer begeisterten Stunde vereinbarten, fortan keinerlei körperlichen Anspruch aufeinander mehr zu erheben. Solange, worauf Paulus in seiner Mischung von Nüchternheit und Enthusiasmus hielt, aus solchen Gelöbnissen niemandem ein Strick gedreht, sondern jedem der Weg zur Natur zurück — ohne Sünde! — offen gehalten wurde, hat das Institut der geistigen Ehe nichts Dekadentes, sondern durchaus etwas Heroisches. Darum haben auch hervorragende Christen, die ein gutes Beispiel geben wollten, davon Gebrauch gemacht, und als der Asketismus um die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts sich konsolidierte, richtete sich förmlich der Ehrgeiz auf die Erlangung dieses höchsten Ruhmestitels unter den Virtuosen der Selbstquälerei. Damit war aber auch schon das Schicksal des „Instituts" besiegelt; denn derselbe Ehrgeiz gewann es nicht über sich, die erlittene Niederlage, die zugleich als Eidbruch erschien, einzugestehen, dem entzog er sich lieber durch geheime Sünden, und der Heroismus ist nie die Sache so vieler, daß ein auf ihn gegründetes Institut bestehen könnte. Arge Mißstände hatten beim Durchschnitt zur Folge, was bei einzelnen eine Erhebung über die menschliche Natur zum engelhaften Wesen vorbilden mochte. So bekämpfte die Kirche den Unfug, mußte dann aber reinen Tisch machen und sich jeden Versuch derart verbitten, gleichviel ob er Aussicht hatte, glorreich auszufallen oder nicht. Allerdings ganz konsequent die Axt an die Wurzel zu legen und die geschlechtliche Askese keinem Stande, auch dem des Bischofs nicht aufzuerlegen, hat nur die Nestorianerkirche gewagt.

Die Mönchskirche *κατ' ἐξοχήν*, die monophysitische, hat, auch darin das Widerspiel der Nestorianer, eine erstaunliche Erfindungsgabe in den Künsten der Selbstvernichtung entwickelt; auch das alte Ideal der geistlichen Ehen lebt, wenn-

schon in einer den Wünschen der Kirche entsprechenden Gestalt, d. h. von den Beteiligten geheim gehalten, wieder auf. In der irischen Kirche, die erst recht eine Mönchskirche heißen darf, erhielt sich die Gemeinschaft von Ehelosen beiderlei Geschlechts ebenfalls viel zäher als im übrigen Occident. Aber der Schematisierung konnte sich auf die Dauer das Asketenleben nirgends entziehen, und in ein Schema war das Syneisaktentum nicht zu bringen. So starb es aus, und es hat das tragische Schicksal erlitten, daß den Namen, zumal im Abendland, Menschen mißbrauchten, die sich nur mit einem Schein des Rechts für einen ihnen vorenthaltenen Genuß schadlos zu halten wünschten. So rächt sich die Mißachtung der Natur; was gedacht ist als eine Betätigung übermenschlicher Kraft, verliert sich bei den einen in verbrecherisches Treiben, bei den anderen in plebejische Gleichgültigkeit gegen den einfachsten kirchlichen Anstand. Modernem Denken sympathisch ist auch an der Urform der geistlichen Ehe nichts, der Protestantismus muß sie mißbilligen; aber vielleicht verdient die Energie noch etwas mehr als bloß unser Interesse, die aus ihrer sittlich-religiösen Weltanschauung die letzten Konsequenzen zog, die riesengroß hat sein können wenigstens im Sichversagen.

Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo

Von **Adolf Deißmann** in Heidelberg

In dem *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire vol. X (Nos 10001—10869 Greek Papyri), Oxford 1903*, veröffentlichen B. P. Grenfell und A. S. Hunt unter Nr. 10735 ein Papyrusblatt, das in einer kleinen Unziale des 6. oder 7. Jahrhunderts folgenden Text bietet, den ich mit den Ergänzungen der Herausgeber abdrucke:

Recto

αγγελος κῡ ελαλησεν Ι̣ω̣[σηφ
παραλαβε Μαριαν την γ[υναικα σου και
φευγε εις Αιγυπτον κο̣ι̣[
[· · · · ·] · α̣ · · · · · · [· ·] · · [
τ̣ · ι̣β̣ι̣ο̣ [· · ·] · ρ̣ · · [
παν δωρον κς̄ ε̣αν [
φιλους αυτου καθ̣ [
βασιλεως λ̣ [
ειο̣ · · υ̣ [
· · · · · · ·

Verso

· · · · · ·
] · ερμηνευετω σοι ο̣ [
] φησι τη παρθενω ϊδου
ο συγ]γενης σου κς̄ αυτη συν
]ς̣ εστι μην αυτη τη κα̣ [
] τω εκτω ο εστιν [
Ιω]αννην συνελαβε
] ̣ειν τον αρχι̣στρα
] ν οικετην προβαδι
] παρουσιας
] τ̣α̣
· · · · · ·

Die Herausgeber sehen in dem Blatte den Rest eines Buches „*containing apparently an uncanonical gospel. The verso (10 incomplete lines) is concerned with the Annunciation (?); the recto (9 incomplete lines) with the flight to Egypt*".

Gegen die hier vertretene Annahme, daß wir das Fragment eines unkanonischen Evangeliums vor uns haben, erheben sich Bedenken.

Einmal spricht die Aufeinanderfolge der beiden Seiten dagegen: stammt nämlich das Blatt aus einem Evangeliumsbuche, so wird es, wie der Inhalt (Flucht nach Ägypten und Verkündigung der Geburt des Täufers an Maria) schließen läßt, eins der ersten Blätter des Buches gewesen sein, also zu derjenigen Hälfte des ersten Heftes gehören, bei welcher die Verso-Seiten auf die Recto-Seiten folgen. Wir hätten somit ein Evangelium vor uns, in dem die Verkündigung der Geburt [Jesu und] des Täufers an Maria auf die Flucht nach Ägypten folgte, und das ist sehr unwahrscheinlich.

Sodann aber läßt sich auch der Inhalt des Textes, soweit er noch erschlossen werden kann, mit der Annahme von Grenfell und Hunt nicht recht vereinen. Stammt das Blatt aus einem Evangelium, so stellt der Recto-Text uns vor die Aufgabe, nach den Worten des Engels an Josef · · · fliehe nach Ägypten Zeilen zu ergänzen, in denen von einem Geschenk, von seinen Freunden und einem König die Rede ist. Kann man auch bei dem König an Herodes denken, so passen doch die beiden anderen lesbaren Zeilenfragmente schwerlich in den Zusammenhang eines die Flucht nach Ägypten erzählenden Textes. Der Verso-Text anderseits fordert nach den Worten des Engels Gabriel, die der Maria die Geburt des Täufers ankündigen, einen Satz oder Sätze mit den Wörtern Archistra[tegos][1], Diener, Ankunft. Auch dies sind Elemente, die man in einem Evangelium wohl nicht leicht an dieser Stelle erwarten kann.

[1] Diese Ergänzung der Zeile 8 liegt ohne weiteres auf der Hand.

Die Bedenken fallen weg, wenn wir annehmen, daß das Blatt irgendwelche Reflexionen über die Flucht nach Ägypten und die Worte Gabriels an Maria enthält, Reflexionen exegetischer oder erbaulicher Art, daß es also statt aus einem Evangelium aus einem Kommentar oder einem Predigtbuche stammt.

Bei dieser Annahme läßt sich der Verso-Text tatsächlich zum großen Teil wieder erschließen. Die Aufgabe, einen mit dem Engelwort logisch zusammenhängenden Text zu finden, der die genannten Glieder enthält, erleichterte sich, als in προβαδι der Rest einer Form des Verbums προβαδίζω erkannt war: nach einem von der Empfängnis des Täufers handelnden Worte paßte ein Satz sehr gut, der Johannes als den Diener bezeichnet, welcher voranschreitet vor der Ankunft des Herrn. Als ich dann noch gefunden hatte, daß bei byzantinischen Schriftstellern die Erzengel Michael und Gabriel mitunter ἀρχιστράτηγος heißen, was jedenfalls auf LXX Jos. 5, 14 zurückgeht[1], war auch das letzte fragliche Wort der sonderbaren Zeilen mit den übrigen verklammert und ihre Ergänzung konnte, wenn die Zeilenlänge ungefähr feststellbar war, versucht werden.

Die Zeilenlänge ergab sich aber aus Recto Zeile 1 und 2 mit Wahrscheinlichkeit: nach Matth. 2, 13 ergänzte ich[2]

αγγελος κυ ελαλησεν · Ἰω[σηφ εγερθεις]
παραλαβε Μαριαν την γ[υναικα σου κς]
φευγε εις Αιγυπτον etc.;

mit Wahrscheinlichkeit konnte sie auch aus Verso Zeile 4 und 5 erschlossen werden, wo ich nach Luk. 1, 36 ergänzte

[Ελισαβετ η συγ]γενης σου κς αυτη συν
[ειληφε κς εκτο]ς εστι μην αυτη τη κα[λου]
[μενη στειρα etc.

Das sind rund 30 Buchstaben pro Zeile.

[1] E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York und Leipzig, 1888, 259.

[2] Die Abkürzung κς für και mußte dabei berücksichtigt werden. Ιωσηφ fasse ich als Anrede.

Welche Überlegungen zu dem Experiment geführt haben, auch die Zeilen 6, 7 und 8 zu ergänzen, ergibt sich aus dem kurzen Kommentar. Ich lasse zunächst die Ergänzung mit Interpunktion folgen.

Verso

. . . . . .

] · ερμηνευετω σοι · ο̣[δε
αρχιστρατηγος] φησι τη παρθενω · ϊδου
Ελισαβετ η συγ]γενης σου κ̣ς̣ αυτη συν-
5 ειληφε κ̣ς̣ εκτο]ς̣ εστι μην αυτη τη κ̣α̣[λου-
μενη στειρα. εν]τω εκτω, ο εστιν [θωθ, μη-
νι η μ̅η̅ρ̅ αρα Ιω]αννην συνελαβε.
εδει δε προκηρυσ]σ̣ειν τον αρχισ̣τρα-
τηγον Ιωαννην το]ν οικετην προβαδι-
10 ζοντα της του κ̅υ̅ αυτου] παρουσιας.
]τ̣α̣

. . . . . .

Hierzu seien noch einige Bemerkungen gestattet.

Zeile 3. Die Ergänzung ist natürlich nicht gesichert; andere Möglichkeiten liegen nahe.

Zeile 4. *συγγενης* ist Luk. 1, 36 von nicht wenigen Zeugen überliefert; die meisten lesen *συγγενις*, vgl. den Apparat bei Tischendorf.

Zeile 4f. *συνειληφεν* haben Luk. 1, 36 ebenfalls mehrere Zeugen (die sich z. T. mit den Zeugen für *συγγενης* decken) statt des von den meisten vertretenen *συνειληφυια*, vgl. Tischendorf. Das kürzere Wort ist um der beschränkten Buchstabenzahl willen zu vermuten.

Zeile 5f. Das Zitat von Luk. 1, 36[1] ist hier sicher verkürzt: für *υιον εν γηρει αυτης* ist kein Raum, auch für *ουτος* nicht.

Zeile 6f. *τω εκτω* verlangt wohl eine Präposition, von der der Dativ abhängt. Das vermutete *εν* würde der Zeit-

[1] *και ιδου Ελισαβετ η συγγενις σου και αυτη συνειληφυια υιον εν γηρει αυτης και ουτος μην εκτος εστιν αυτη τη καλουμενη στειρα.*

bestimmung wohl den Sinn geben: im sechsten Monat (rückwärts gerechnet). *ο εστιν* scheint formelhaft zu sein das heißt; das Neutrum ist deshalb nicht auffallend. Sehr nahe liegt die Ergänzung eines Monatsnamens. Wenn man weiß, daß als der Zeitpunkt der Empfängnis des Täufers von Chrysostomos II 362 BCD Montf. durch umständliche Berechnung der September festgestellt ist, denkt man an diesen Monat; ich habe seinen ägyptischen Namen oben eingesetzt. Aber selbstverständlich bleiben die Ergänzungen der beiden Zeilen unsicher.

Zeile 8 ff. Aus dem vermutlichen Infinitiv · · ·]*σειν* und dem Akkusativ *τον αρχιστρα*[· · · ist auf *εδει* als regierendes Zeitwort geschlossen. Daß *οικετην* auf Johannes geht, ist nach dem bekannten Täuferwort vom Schuhriemen naheliegend. Eine treffliche Wort- und Sachparallele zu *προβαδι*[*ξοντα*[1] etc. ist die im Thesaurus Graecae Linguae VI 1647 von Boissonade beigesteuerte Stelle aus einer ungedruckten[2] Predigt des Chrysostomos, die Johannes den Täufer *τὸν τοῦ ἀὐλου φωτὸς προβαδίσαντα λύχνον* nennt.

Zeile 9 könnte statt *Ιωαννην* auch *Γαβριηλ* und Zeile 10 statt *αυτου* auch *ημων* gestanden haben.

Zum Recto ist wenig zu sagen. Was noch ergänzt werden kann, ist oben gezeigt worden. Die Zeilen 6—8 können einen Satz enthalten haben: und wenn Gott schützend auf seine Freunde herabblickt, ist auch der Zorn eines Königs machtlos. Merkwürdig ist die Form des Zitates von Matth. 2, 13[3]: das Kind ist offenbar nicht genannt, und statt seine Mutter

---

[1] Das Wort scheint selten zu sein und der gehobenen Sprache anzugehören; es ist bis jetzt bloß aus Plut. Mor. II S. 707 B, Greg. Naz. I 1248 C Migne und der oben erwähnten Predigt des Chrysostomos belegt.

[2] Es ist mir nicht bekannt, ob diese Predigt inzwischen gedruckt worden ist.

[3] · · · *αγγελος κυριου φαινεται κατ' οναρ τω Ιωσηφ λεγων· εγερθεις παραλαβε το παιδιον και την μητερα αυτου και φευγε εις Αιγυπτον.*

ist gesagt Maria dein Weib. Den Namen Maria habe ich an dieser Stelle nur im Ev. Ps.-Matth. 17, 2 S. 84 Tischendorf gefunden: tolle Mariam et infantem[1].

Ist die hier vorgetragene Erklärung des Fragmentes von Kairo im Prinzip richtig, so würde sich daraus ergeben, daß man mit der Bezeichnung von Fragmenten mit evangelischen Worten als „Evangelien-Fragmenten" vorsichtig sein muß.

Es bleibt nun noch übrig, daß jemand das Fragment von Kairo identifiziert. Mir ist es nicht gelungen, das Buch zu ermitteln, aus dem es stammt. Sollte es einem Beleseneren gelingen, das Fragment zu identifizieren und damit meinen Ergänzungen unter Umständen ein rasches Ende zu bereiten, so würde ich der erste sein, der sich an das Wort erinnert, daß unser Wissen Stückwerk ist.

---

[1] Zitiert von A. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, TUX 5, Leipzig 1897, S. 156.

Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius

Von **R. Reitzenstein** in Straßburg i. Els.

In meinem Buche „Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur" habe ich versucht, die Zusammenhänge zwischen den Hermetischen Schriften und den Zauberpapyri nachzuweisen, und habe dabei ein interessantes Gebet aus dem Papyrus Mimaut noch einmal herausgegeben (S. 146 ff.), dessen grundlegende Wichtigkeit für diese Frage ich freilich nicht erkannt habe. Es ist mir entgangen, daß das in dem Papyrus erhaltene Gebet uns in lateinischer Übersetzung am Schluß des sogenannten Asclepius des Pseudo-Apuleius[1] vorliegt. Die Fehler, die ich demzufolge bei der Wiederherstellung des schwer verdorbenen Textes machte und vielleicht machen mußte, sei es mir gestattet, hier selbst zu verbessern und zugleich zu versuchen, die religionsgeschichtlichen Folgerungen schärfer, als ich es früher getan habe, hervorzuheben.

Der Lehrvortrag der genannten Schrift schließt mit folgenden Worten:

Dictum est vobis de singulis, ut humanitas potuit[2], *ut voluit permisitque divinitas.*[3] *restat hoc solum nobis, ut bene-*

[1] Es ist, wie Bernays (Ges. Abh. I 327 ff.) erwiesen hat, der λόγος τέλειος des Hermes an Asklepios, den Lactanz erwähnt. Daß verschiedene Fassungen im 3. und 4. Jahrhundert umliefen, hoffe ich a. a. O. 195 erwiesen zu haben.

[2] Vgl. Poimandres § 32 (S. 338, 12): αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν.

[3] Die Offenbarung ist an die Erlaubnis Gottes geknüpft, vgl. Apuleius Met. XI 21 und die XIII. Hermetische Schrift.

dicentes deum orantesque ad curam corporis redeamus. satis enim nos de divinis rebus tractantes velut animi pabulis saturavimus.[1]

De adyto vero egressi cum deum orare coepissent, in austrum respicientes — sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum, qui subsolanus dicitur[2] *— iam ergo dicentibus precationem Asclepius ait voce submissa: „o Tat, suggeramus patri tus e ritu, ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo.“ quem Trismegistus audiens atque commotus ait: „melius, melius ominare, Asclepi.*[3] *hoc enim sacrilegii*[4] *simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. sed nos agentes gratias adoremus. hae sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus.*[5] —

Gratias tibi <agimus>[6]*, exsuperantissime. tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum nomine*[7]*, quo solus deus est bene-*

[1] Hieraus ist zu erklären Corp. Herm. XIII 22 (S. 348, 9): ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν <ἑαυτοῦ> ἐπεμελήθη, ἐγώ τε ὁ λέγων σύ τε ὁ ἀκούων. Zugrunde liegt der Begriff der geistigen Erquickung oder Speisung.

[2] Vgl. Corp. Herm. XIII 16 (S. 345, 18): οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην. Ich habe mit Unrecht fraglich gelassen, ob das Gebet, das an den Weiheakt des Gemeindehauptes schließt, wirklich zugleich das tägliche Gebet der Gemeinde sein soll. Im Poimandres ist nur das Abendgebet, im XIII. Stück und bei Tibull I 3, 31 Gebete am Morgen und Abend, im Papyrus Mimaut (Poimandres S. 152) ein Gebet am Mittag erwähnt. Zum christlichen Brauch vgl. Harnack *Texte und Unters.* II 1, 27. (Das Wiederholen desselben Gebetes um die dritte, sechste und neunte Stunde jedes Tages kennen auch die Zauberpapyri, vgl. Dieterich Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI S. 811, Z. 27.)

[3] Lactanz (VI 25): *bene, bene ominare, o Asclepie,* griechisch: εὐφήμει.

[4] *sacrilegis* Codd. *est enim maxima impietas* Lactanz (ἀσέβεια).

[5] Die λογικὴ θυσία des XIII. Hermetischen Kapitels.

[6] Ergänzt nach dem griechischen Text.

[7] *nomen unum* Codd. verbessert aus dem Griechischen.

dicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et quaecumque est dulcior efficacia praebere dignaris condonans nos sensu ratione intellegentia: sensu, ut te cognoverimus, ratione, ut te suspicionibus indagemus, cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus. ac numine salvati tuo gaudemus, quod te nobis ostenderis totum, gaudemus, quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae. cognovimus te, lumen maximum solo intellectu sensibile[1]*, intellegimus te, o vitae vera vita, <cognovimus te>, o naturarum omnium fecunda praegnatio, cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimae aeterna perseveratio.*[2] *in omni enim ista oratione adorantes bonum bonitatis tuae hoc tantum deprecamur, ut nos velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae et numquam ab hoc vitae genere separari.*" —

Haec optantes convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam.[3]

Ich setze zunächst das Gebet des Zauberpapyrus nach meiner Abschrift ohne Worttrennung hierher:[4]

[χ]αρινσοιοιδαμενψυχηπασακαικαρδιανπροσ
[σε]ανατεταμενηναφραστονονοματετιμημενον
[τη]τουθεουπροσηγοριακαιευλογουμενοντητου
. . ο̣υ̣ο̣σ̣. π[ρο]σπαντασκαιπροσπαντασπατρικην
[ευ]νοιανκαι[στ]οργηνκαιφιλιανκαιεπιγλυκυτα
[τη]νενεργ[ειαν]ενδιξωχαρισαμενοσυμιννουν
[λογ]ονγνωσιννουνμεινασενοησωμενλογον
[δειν]ασεεπικαλεσωμενγνωσινιναεεπιγνω

[1] *sensibili* Codd.

[2] *plenissime cognovimus te aeterna* Codd. verbessert und oben ergänzt aus dem Griechischen.

[3] Es ist das sakrale Mahl, vgl. Apuleius Met. XI 28 *inanimis contentus cibis* und den Berliner Zauberpapyrus I 23 *παράθεσις ἐν ἀψύχοις φαγήμασιν*.

[4] Vgl. Poimandres S. 151 ff.

σωμενκ[1]α .... νοτισεαυτονημινεδιξ[α]σ
καιτομεν .... ᾳ̣σμασιν. μασονταcαπ[ε]θεω
[σ]αστησεαυτο[υ] ... χαρισανθρωπουπροσσεμε̣τᾳ̣
γνωρισαιεγν .... ενωτησανθρωπινησζωησ
[ε]γνωρισαμ[ενω]απασησγ[ν]ωσεωσεγνωρισμε
νωνμητρα .... ορεεμπ[α]τροσφυτιαιεγνω
σαμενωστᾳ̣ .... φορουν[τ]οσαιωνιο[σ]διαμο
νηουτοσου[νσεπ]ροσκυνησαντεσμ[η]δεμιαν
ητησαμεν .... [θ]ελησ[ο]νημασδια[τ]ηρηθηναι
εντησηγν[ωσει] ..... η ... τομησφαλ[η]ναι
τουτοιουτου ..... ο ....

Zu lesen ist also: *Χάριν σοι οἴδαμεν (καὶ) ψυχὴ(ν) πᾶσα(ν)*[2] *καὶ καρδίαν πρὸς σὲ ἀνατεταμένην*[3]*, ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ (πατρὸς προσφωνήσει)*[4]*, ὅτι πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας*[5] *πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν: νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν*[6]*, γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν. χαίρομεν*[7] *ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρο-*

[1] Die Buchstaben κ und χ sind in diesem Papyrus außerordentlich ähnlich.

[2] So hatte Bruno Keil schon früher vermutet; da sich das Gebet nicht auf alle Menschen, sondern nur auf die eben geweihten bezieht, scheint die Änderung jetzt auch mir notwendig.

[3] Der Übersetzer las hierfür etwa: *χάριν σοι οἴδαμεν, ὕψιστε, τοσοῦτο τῆς σῆς γνώσεως φῶς εἰληχότες.* Eine derartige Verweisung auf eine vorausliegende Belehrung konnte der Verfasser des Zauberpapyrus, der um Offenbarung betet, nicht brauchen. Mit seinen Worten vgl. Poim. § 31: *δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης.*

[4] *τῇ τοῦ [θε]οῦ* Pap. lückenhaft. Die Ergänzung ist unsicher.

[5] *πάντας* Pap. Ägyptische Formel.

[6] Der Übersetzer scheint *ὑπολογίσωμεν (suspicionibus indagemus)* gelesen zu haben; der *λόγος* war dabei der Verstand, nicht die Rede.

[7] Der Übersetzer las *ἐπιγνόντες χαίρωμεν. σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν.* Das erinnert daran, daß sich in der XIII. Hermetischen Schrift (§ 8 und 18) mit der *γνῶσις θεοῦ* als zweite *δύναμις* die *γνῶσις χαρᾶς* verbindet, und daß (ebenda § 1) Hermes in dem alten *Γενικὸς λόγος* verkündet hat *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας* (der Geburt als Gott).

μεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ[1]. *χάρις ἀνθρώπου πρὸς σὲ (σοῦ τὸ) μέγε(θος)*[2] *γνωρίσαι. ἐγνωρίσαμέν (σε), ὦ (ζωὴ) τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν (σε), ὦ (φῶς) ἁπάσης γνώσεως*[3], *ἐγνωρίσαμέν (σε), ὦ μήτρα κυοφόρε ἐν πατρὸς φυτείᾳ, ἐγνωρίσαμέν σ(ε), ὦ τοῦ ζῳοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή. — οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες (οὐ)δεμίαν ἠτήσαμεν (δέησιν)*[4], *πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου βίου γένους. —*

Der Papyrus Mimaut gehört nach meiner, allerdings nicht sicheren Schätzung eher noch dem dritten als dem vierten Jahrhundert n. Chr. an. Daß er nachlässig aus einer älteren Vorlage abgeschrieben ist, zeigt die Beschaffenheit des Textes. In dieselbe Zeit geht das Vorbild der lateinischen Schrift zurück, da gerade diese Fassung des Schlusses schon von Lactanz angeführt wird. Daß das Gebet ursprünglich nicht für den Zauber, sondern für eine theologische Schrift bestimmt war, zeigt die Berufung auf eine vorausliegende Offenbarung. Es ist leicht zu erweisen, daß es gerade für diese theologische Schrift bestimmt war. Man vergleiche mit dem Gebet cap. 20:

deus etenim vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur,

[1] Diese Ergänzung scheint, da die Größe der Lücken jetzt feststeht, die einzig mögliche und sinngemäße, vgl. Poimandres § 27 *ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μείζονα θέαν.*

[2] Der Abschreiber hat von hier an einen lückenhaften und verdorbenen Text willkürlich ausgestaltet. Von dem viermal notwendigen *σὲ* ist nur in Zeile 298 das *σ* (an falscher Stelle) übriggeblieben.

[3] Die beiden Lobpreisungen sind im lateinischen Text umgestellt, schwerlich mit Recht, wie die gleich zu besprechenden Stellen des Poimandres zeigen.

[4] Die Annahme, daß aus *ἠτήσαμεν* ein Substantiv zu *οὐδεμίαν* herauszuhören, nicht zu ergänzen ist, scheint mir dem einfachen Stil nicht zu entsprechen. Die Stimmung erklärt sich durch das Poimandres 103 angeführte Hermetische Fragment. Bitten um äußeres Gelingen wird der Weise, bzw. Fromme, nicht aussprechen; ihm ziemt nur ein einziges Gebet, das selige Leben in der *γνῶσις θεοῦ* nicht zu verlieren.

quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacratum. tanti etenim numinis contemplatione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. — — hunc vero innominem, vel potius omninominem, si quidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari. hic ergo solus, ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae, parit semper quicquid voluerit procreare; voluntas eius est bonitas omnis. haec eadem bonitas omnium rerum est ex divina (*divinitate* Codd.) *eius nata natura, uti sint omnia, sicuti sunt et fuerunt, et futuris omnibus dehinc natura ex se nascendi sufficiat.*

Der Weltgott ist *ἀρρενόθηλυς*. Das erinnert uns zunächst daran, daß Neit, die Gottheit, welche bei den Ägyptern das All, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige ist, auf Inschriften Vater der Väter und Mutter der Mütter genannt wird.[1] Diese Vorstellung scheint sich in der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich unter der Einwirkung orphischer Lehren, auszugestalten und zu erweitern. Horapollon berichtet (I 12) *Ἥφαιστον δὲ* (den Ptah) *γράφοντες κάνθαρον καὶ γῦπα ζωγραφοῦσιν, Ἀθηνᾶν δὲ* (die Neit) *γῦπα καὶ κάνθαρον. δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ κόσμος συνεστάναι ἔκ τε τοῦ ἀρσενικοῦ καὶ θηλυκοῦ, <καὶ ἐπὶ μὲν τοῦ πατρὸς τὸν κάνθαρον>, ἐπὶ δὲ τῆς μητρὸς* (Codd. *Ἀθηνᾶς*) *τὴν γῦπα γράφουσιν.*[2] *οὗτοι γὰρ μόνοι θεῶν παρ' αὐτοῖς ἀρσενοθήλεις ὑπάρχουσι.* Für eine ähnliche Vorstellung von dem Mond als Schöpfungsgottheit führt Plutarch zwei Erklärungen an (De Is. et Os. 43): *οὕτω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τιθέντες τὴν Ἶσιν αὐτῷ γένεσιν οὖσαν συνεῖναι λέγουσι. διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται, πληρουμένην ὑφ' ἡλίου καὶ κυϊσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν.*

---

[1] Vgl. Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Aeg.* 113. 114.

[2] Verbessert nach Kapitel 10 und 11.

So kann es nicht befremden, daß die Hermetische Theologie diesen Gedanken aufgreift; wir finden ihn schon im Poimandres, also einer Schrift aus dem ersten Jahrhundert n. Chr., § 9: ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὤν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησεν ἕτερον Νοῦν δημιουργόν und offenbar auch § 12: ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον. Mit Recht sah Keil in der Bezeichnung Gottes als ζωὴ καὶ φῶς die Erklärung der Doppelgeschlechtlichkeit; φῶς ist das männliche, ζωή das weibliche Prinzip in ihm. Die Verbindung beider Begriffe wird immer wieder betont: aus ζωή und φῶς werden ψυχή und νοῦς, die das Wesen des Ἄνθρωπος bilden (§ 17); auf dieser Doppelnatur Gottes beruht die Hoffnung des Menschen auf Unsterblichkeit (§ 21); sein Weg führt εἰς ζωὴν καὶ φῶς (§ 32). Es ist wichtig, daß sich beide Begriffe auch in unserem Gebet so eng zusammenschließen, daß die folgende Bezeichnung Gottes als μήτρα κυοφόρος ἐν πατρὸς φυτείᾳ aus ihrer Verbindung hervorwächst. Offenbar ist dabei der Begriff φῶς etwas anders gewendet; es ist eine die γνῶσις vermittelnde δύναμις im Menschen und in Gott.[1] Man erinnert sich unwillkürlich daran, daß auch im Poimandres (§ 6) der λόγος θεοῦ so gewichtig als φωτεινὸς λόγος bezeichnet wird und in der Einlage (§ 8) die Βουλὴ θεοῦ, die hier für die φύσις eintritt, durch die Empfängnis dieses λόγος die Welt gebiert oder zur Welt wird. Eine ähnliche Anschauung scheint in der Fortsetzung unseres Gebetes zu liegen: ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε ἐν πατρὸς φυτείᾳ. Unmittelbar mit ihr verbindet sich die letzte Lobpreisung: ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ τοῦ ζῳοφοροῦντος[2] αἰώνιος διαμονή. Christliche Eulogien wie etwa bei Minucius Felix 18, 7 *qui nativitatem omnibus praestet,*

[1] Ähnlich in dem Evangelium Johannis 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν (so ist, wie E. Schwartz mir zeigt, zu schreiben) καὶ ἡ ζωή ἐστιν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Die unlösliche Verbindung beider Begriffe ist festgehalten, ihre Beziehung auf die Doppelgeschlechtlichkeit natürlich aufgegeben. [2] Vgl. I Tim. 6,13 ὁ ζῳογονῶν θεός.

sibi aeternitatem erläutern die Verbindung beider Sätze. Aus der Hermetischen Literatur hat uns Athenagoras (*πρεσβ.* 22 p. 28, 2 Schwartz) eine ähnliche Lehre erhalten: *οἱ συγγραψάμενοι . . . . περὶ τῆς Ἴσιδος, ἣν Φύσιν Αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσίν, λέγουσιν.* Denn, wenn Isis die *Φύσις Αἰῶνος* ist, so ist natürlich Osiris der *Αἰὼν Φύσεως*;[1] beide ergänzen sich zu jener doppelgeschlechtlichen Schöpfungsgottheit, die Plutarch als Mondgottheit faßte (oben S. 398). Auch diesem Lobpreis entspricht in gewisser Weise der Inhalt des Dialoges Asclepius; man vergleiche cap. 29 — 31 und besonders: *in ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi.* Jene Kapitel wieder erklären sich aus der XI. Hermetischen Schrift, welche die ägyptische Lehre vom *Αἰών* gibt, der angeführte Satz aus § 2: *ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ Αἰῶνι.* Der Aion ist als *vivacitas aeternitatis* und *aeternitas vitalis (vivacitatis)* bezeichnet; *Φύσις Αἰῶνος* und *Αἰὼν φύσεως* bilden ein Paar und sind eins.

Der Autor hat den Lobpreis Gottes mit einer gewissen Kunst in vier Sätze zerlegt, wie ich vermute, einem Zahlenspiel zuliebe. Viermalige Wiederholung derselben heiligen Handlung oder Formel ist in Ägypten im Totenkult wie im Zauber nicht selten.[2] Ausgesagt wird von Gott im Grunde nur dreierlei: er ist *ζωή*, *φῶς* und *διαμονή*. Es fragt sich, ob wir hierin eine altägyptische Formel erblicken dürfen.

Die Begriffe Licht und Leben verbinden sich in den religiösen Vorstellungen vieler Völker, und besonders in Ägypten ist diese Verbindung leicht zu begreifen, da die Sonne so überaus oft als Quelle beider gefaßt wird.[3] Ich darf an die Darstellungen von Tell el Amarna erinnern, in denen die Strahlen der Sonne

[1] Über Isis als *Φύσις* vgl. *Zwei religionsgesch. Fragen* S. 106ff., über den Aion Poimandres 272ff., über den Osiris-Aion ebenda 276.

[2] Gott hat ja in jeder der vier Weltgegenden einen anderen Namen, andere Gestalt und anderen Lobpreis.

[3] Vgl. z. B. die Hymnen aus der Zeit Amenophis IV. bei Breasted, *De hymnis in Solem sub rege Amenophide IV. conceptis.*

als mächtige Hände[1] dem Könige das Symbol des Lebens herunterreichen. Dennoch zweifle ich, ob wir in dieser Vorstellung den Ausgangspunkt für die in Frage tretende Formel suchen dürfen. Zu häufig erscheint in Literatur und Kunst das Zeichen des Lebens mit einem anderen Zeichen verbunden, in dem man ein Zepter erkennen wollte; es bezeichnet das ägyptische Wort *wes*, dessen Deutung uns freilich verloren ist.[2] Nur so viel können wir, wie Prof. Spiegelberg mir zeigt, erkennen, daß es eine nur dem König oder Gott verliehene Steigerung des Begriffes Leben, etwas eng mit diesem Begriff Zusammengehöriges bedeuten muß. In den mancherlei Darstellungen der Reinigung des Kronprinzen vor seiner Erhebung zum König und Gott gießen zwei Götter (Set und Horus, später Thot und Horus) über das Haupt des Aufrechtstehenden eine Flüssigkeit, deren einzelne an dem ganzen Körper herunterspritzende Tropfen abwechselnd als Leben und als *wes* bezeichnet sind.[3]

Die Beischrift bei der Reinigung Setis I. lautet[4]: *je t'ai purifié avec la vie et la force (? wes) pour que tu rejeunisses comme ton père Râ . . . . . je t'ai purifié avec la vie et la force (? wes) pour que ta durée (διαμονή) soit la durée du Râ.* In der Darstellung der Zeugung des Königs durch Amon zu Dêr

[1] Vgl. das Bild in der XVIII. Schrift, dem *Λόγος πρὸς βασιλέας* § 11 (Poimandres S. 358). Ich danke diese und fast alle Hinweisungen der immer gleichen opferwilligen Güte meines Freundes Prof. Spiegelberg.

[2] Daß Hermapion bei Ammian XVII 4, 21 das Zeichen für Leben und das für *wes* als *βίος ἀπρόσκοπος* übersetzt, sagt wenig mehr, als daß er beide Begriffe als Einheit empfand.

[3] Vgl. z. B. Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Aeg.* 713. In anderen Abbildungen sind alle Tropfen durch das Symbol des Lebens dargestellt. Auch dies spricht für die enge Zusammengehörigkeit beider Begriffe. In anderen endlich verbindet sich mit beiden Zeichen als drittes das Zeichen für *διαμονή* (vgl. unten).

[4] Moret, *Du charactère religieux de la royauté Pharaonique*, Annales du Musée Guimet XV pl. 2. Demselben Werk entnehme ich die folgenden Beispiele.

el Bahari und Luxor läßt der Gott sich zunächst diese Flüssigkeit aus Leben und *wes* bereiten; ihre Symbole sind es, die er dann im Moment der Zeugung der Königin überreicht; sie sind der göttliche Same und zugleich in anderem Bilde der göttliche Tau, der auf sie niederrinnt.[1] Seine Wirkung ist, wie wir sahen, die *αἰώνιος διαμονή*. Es ist das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*.[2]

Ich habe damit eine für das Verständnis wenigstens der hellenistischen Mystik besonders wichtige Vorstellung gestreift; sie ganz zu verfolgen, ist hier unmöglich. Nur eine ihrer verschiedenen Erscheinungsformen sei es erlaubt beiläufig zu erklären.

Vermählt sich die Königin dem Gott, so tritt sie selbst für dessen göttliche Gattin, Isis, ein. Also hat Isis den jeweiligen König geboren; sie sagt z. B. zu Ramses II.: „aus meinem

---

[1] Moret a. a. O. 51, 52. Die an sich leicht verständlichen Bilder wechseln und durchdringen sich beständig. Der Tau ist zugleich Licht, ja Flamme, er ist das göttliche Gold, das in den Adern des Königs rollt (ebenda 47). Aber immer gilt dies „himmlische Naß des Rê" als Quelle allen Lebens, aller Kraft *(? wes)*, aller Unvergänglichkeit (ebenda 48).

[2] Wenn Hekataios bei Diodor I 25 berichtet, daß die Heilgöttin Isis das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* erfunden und damit ihren Sohn Horus wiederbelebt, ja unsterblich gemacht habe, so entspricht diesem Bericht der ägyptische Wundzauber, den Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden* p. 129, eben herausgegeben hat. Für ihren im fernen Land verwundeten Sohn Anubis bespricht Isis das heilende Öl: *O oil, I will praise thee, thou being praised by Agathodaemon — — O sweat of Agathodaemon — — O drop of rain, O water-drawing of the planet Jupiter which cometh down from the sun-boat at dawn.* Der Gedanke, daß Isis das Lebenswasser für ihren Sohn von dem Nilgott Chnuphis-Agathodaemon, dem Herren von Elephantine empfangen hat, ist hier nur angedeutet; ausgeführt ist er in der chemischen Schrift der Isis an Horus (vgl. Poimandres 141 ff.). Aus ihr ist, wie ich beiläufig bemerke, Juvenal VI 526 zu erklären; das von Elephantine dem „Vorland Ägyptens" geholte Wasser wird von der Heilgöttin im Traum als *φάρμακον* angegeben (vgl. Diodor I 25); die Netzung damit hat im Tempel zu Rom zu geschehen.

Schoß bist du hervorgegangen, Chnum hat dich gebildet mit eigener Hand, Ptah deine Glieder gefestigt, Hathor (oder drei verschiedene lokale Fassungen dieser Göttin) ist deine Amme". Hieraus erwächst eine weitere Vorstellung von großer sakraler Wirkung: der König trinkt die Milch der Göttin und empfängt dadurch die Unsterblichkeit. Bei seiner Thronbesteigung wie bei den *Sed*-Festen, welche die Göttlichkeit des Königs erneuern, genießt er diese Speise, an welche die Verheißung sich knüpft: *qu'il n'aura plus ni mal ni faim à jamais* (Moret a. a. O. 167). Für die Göttin tritt auch die göttliche Kuh ein, in welche Isis sich ja verwandelt hat; dasselbe Denkmal zeigt den König am Busen der Göttin und an dem Euter der Kuh saugend (ebenda 58). Daß die Milch dabei das φάρμακον τῆς ἀθανασίας ist, zeigen Anreden der Göttin an den König wie (ebenda 64): *je te donne les panégyries d'avènement avec mon bon lait, pour qu'elles entrent en tes membres avec la vie et la force.* Ja die Zeichen für ζωή und *wes* werden mitunter geradezu durch ein Milchgefäß determiniert.[1] Dieselben Anschauungen begegnen uns im Totenkult[2] und gehen in den Zauber über; die Wiedergeburt als Gott oder die Geburt eines Gottes in uns wird an einen Trunk (göttlicher) Milch geknüpft. Die Verwendung der Milch bei der christlichen Taufe in Ägypten mag sich dadurch erklären.[3] —

Wo diese Bilder, denen ich hier wohl schon zu lange gefolgt bin, fehlen, reicht in alten Darstellungen der Sonnengott selbst

[1] Vgl. Brugsch, Zeitschr. f. äg. Spr. 1879 S. 19 ff., *Revue égyptol.* 1880 S. 39, *Diction. géograph.* 1181. 1063, 1057.

[2] Moret a. a. O. 48 und *Le rituel du culte divin journalier,* Annales du Musée Guimet XIV 24 *n.* 2.

[3] Vgl. Usener, Rhein. Museum 57, 192 und 190, sowie für das Essen und Trinken der Gottheit Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie* 106 ff. und 171. Einen Rest der alten Totenvorstellung zeigt die Vision der Perpetua cap. 4 (Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten S. 68). Der Totengott Anubis erscheint in den demotischen Zaubersprüchen (Griffith a. a. O. 24 *n.* 1. 25, 27, 103) als der gute oder der schöne Hirt (wie der *Νοῦς* im Poimandres).

dem Könige als seinem Sohn die drei Gaben *ζωή*, *wes* und *διαμονή*[1]; dieselben drei Gaben empfängt der Tote, wenn er mit Wasser besprengt wird und die „Reinigung der Götter" erfährt; es sind die Gaben und also auch das Wesen der Gottheit. Es ist gewiß nur eine Vermutung, aber eine der Entwickelung hellenistischer Theologie entsprechende Vermutung, daß auch in der Gebetsformel, von der ich ausging, diese drei Eigenschaften gemeint sind, und daß *φῶς* in jüngerer Zeit für eine ursprünglich allgemeinere Bezeichnung der göttlichen Lebenskraft eingetreten ist. —

Daß Bernays den Dialog Asclepius als neuplatonisch bezeichnete, ist gewiß begreiflich; die Ausführungen, wie sie uns jetzt vorliegen, erinnern ja beständig an Gedanken des jüngeren Platonismus. Erst die Kenntnis des Schlußgebets erweist meines Erachtens unwiderleglich, daß die Grundanschauung und die Grundlage des Dialogs nicht philosophisch, sondern religiös ist.[2] Wir erkennen aus ihm zugleich, welches der ursprüngliche Sinn dieses Dialogs gewesen ist. Er entsprach offenbar dem XIII. Kapitel des Hermetischen Corpus, welches ich im Poimandres erläutert habe, enthielt also die Weihe des Asklepios und seine Erhebung zum *θεὸς καὶ θεοῦ παῖς* durch die Offenbarung Gottes. Das liegt offen in den Worten *χαίρομεν, ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρομεν, ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ.*[3] Erst hierdurch erklärt sich der Titel *λόγος τέλειος*. Auch die Ausführung entsprach, wie einzelne Spuren noch zeigen, der des XIII. Hermetischen Kapitels, vgl. den Anfang: *Deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni inter-*

[1] Moret a. a. O. 41 und 44, vgl. auch *Culte divin* 18. Das Zeichen für *διαμονή* bilden die vier in eine Reihe hintereinander gestellten Himmelspfeiler.

[2] Nur daher ist es zu erklären, daß dies Gebet in eine Art von Mysterium übernommen ist, das uns dann zum Zauber umgestaltet im Papyrus Mimaut vorliegt.

[3] Vgl. Corp. Herm. X 6 *δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην τοῦ ἀγαθοῦ τὸ κάλλος.*

esses, adduxit[1], *eique tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior, quem si intellegens videris*[2], *eris omnium bonorum tota mente plenissimus, si tamen multa sunt bona et non unum, in quo sunt omnia; alterum enim alterius consentaneum esse dinoscitur, omnia unum*[3] *esse et*[4] *unum esse omnia; ita enim sibi est utrumque conexum, ut separari alterum ab utroque non possit.* Als Wirkung der Rede wird hervorgehoben, daß der Hörer innerlich aus den *ἀγαθά*, bzw. den *δυνάμεις θεοῦ*, besteht, die zusammen eine Einheit, *τὸ ἀγαθόν*, d. h. eben Gott, bilden. Das ist genau die Vorstellung, welche in der Prophetenweihe des Tat in der XIII. Schrift des Corpus Hermeticum waltet. Ebenso entsprechen cap. 32 die Worte *sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine, et vos, o Tat et Asclepi et Ammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate* (vgl. cap. 1) durchaus den Anschauungen und Mahnungen jener Schrift. Der Mysterien-Charakter, der in ihr noch so stark gewahrt ist, fehlt freilich jetzt dem *λόγος τέλειος* fast vollständig; keinerlei Wunder wird vorausgesetzt. Daß die philo-

---

[1] Asklepios ist ja nach dem Plan des Ptah Schüler des Hermes geworden (Stobaios Ekl. 387, 1 Wachsm.: *ἀλλ' ἦν αὐτῷ διάδοχος ὁ Τάτ, υἱὸς ὁμοῦ καὶ παραλήπτωρ τῶν μαθημάτων τούτων, οὐκ εἰς μακρὰν δὲ καὶ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἰμούθης, Πτανὸς τοῦ καὶ Ἡφαίστου βουλαῖς*, vgl. Poimandres 122).

[2] *Videris* (also Futurum exactum) kann sich nicht auf *sermo* beziehen; dennoch würde ich nicht *deum* ergänzen, sondern dem Übersetzer die Schuld an der Verdunkelung des Sinnes geben. Der griechische Text mag etwa gelautet haben: *πάντων . . . τελειότερον γνώσει θεοῦ, ὃν εἰ νοήσεις καὶ θεάσῃ κτλ.* Der ganze von den Worten *si tamen* folgende Satz beschreibt den Gott, der das All ist, weil der Mensch selbst zum All, bzw. zu Gott wird. Zu vergleichen ist die Nachbildung in dem *λόγος τέλειος* des Asklepios an Amon (Corp. Herm. XVI 1—3, Poimandres 348): *Μέγαν σοι τὸν λόγον διεπεμψάμην, ὦ βασιλεῦ, πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα . . . . θεὸν τὸν . . . πάντα ὄντα ἕνα καὶ ἕνα ὄντα πάντα . . . οὐ δευτέρου ὄντος τοῦ ἑνὸς ἀλλ' ἀμφοτέρων ἑνὸς ὄντος κτλ.*

[3] *unius* Codd. [4] *aut* Codd.

sophische Darstellung uns so oft dunkel bleibt, liegt teils an den mannigfachen Überarbeitungen, teils an dem Unvermögen des Verfassers.

Die Isis-Mysterien, welche Apuleius beschreibt, die Prophetenweihe der Poimandres-Gemeinde im XIII. Hermetischen Kapitel, endlich der Asclepius oder *λόγος τέλειος* des Hermes, wie er uns jetzt in der Übersetzung vorliegt, bezeichnen drei Stationen eines einheitlichen Entwickelungsganges, der vielleicht noch für einen Augenblick die Betrachtung auf sich lenken kann.

In den Isis-Mysterien[1] folgt einer eingehenden Belehrung zunächst als Beginn der heiligen Handlung die Taufe, das Bad der Reinigung und des Lebens. In den Worten des Apuleius (Met. XI 22) *iamque tempore, ut aiebat sacerdos, postulante stipatum me religiosa cohorte deducit ad balneas et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit* erkennen wir leicht die Beschreibung der heiligen Handlung, deren Darstellungen ich oben besprach: die reinigende Flüssigkeit ist also das Symbol von Leben und Kraft *(? wes)*, die Taufe selbst an sich schon eine *ἀναγέννησις*.[2] Als Wieder-

[1] Die Arbeit De Jongs *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* berührt den Kern der Sache nicht. Wer erkannt hat, daß es sich hier um einen *ἀποθανατισμός* handelt, wird sich sofort erinnern, daß wir zwei parallele Vorgänge in ägyptischen Schilderungen besitzen: zum Gott wird der Mensch nach seinem Tode, zum Gott wird aber auch der Thronerbe bei seiner Erhebung zum König. Wir müssen die heiligen Handlungen und die an sie knüpfenden Vorstellungen mit den dürftigen Angaben des Apuleius vergleichen.

[2] Darauf deutet wohl auch Firmicus Maternus 2, 5, wenn er den Anhänger der Isismysterien anredet: *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando* (d. h. nach dem Tode) *prodesse; alia est aqua, qua renovati homines renascantur.* — Mit der Taufe beginnt auch die Erhebung des Thronerben zum Gott (Moret a. a. O. 77). Nach ihr nimmt in den Darstellungen Amon den Täufling auf den Arm und zeigt ihn dem Götterkreise: „seht, das ist mein Sohn, vereinigt euch mit ihm". Es wäre vorschnell und unmethodisch, den ältesten Bericht über die

geborener wird dann der Täufling der Göttin vorgestellt und hört in geheimer Verkündigung *quae voce meliora sunt.* Eine zehntägige Zeit der Askese trennt hiervon den Tag des *divinum vadimonium,* doch wohl den Tag, an dem die Göttin ihre Verheißung erfüllt und die Bürgschaft der Erlösung gibt.[1] Schon ist der Neophyt Gegenstand der Verehrung für die Gemeinde und empfängt ihre Geschenke, da führt ihn der Priester zu der nächtlichen Feier, die offenbar in späterer Zeit den meisten Eindruck machte[2]; Apuleius berichtet: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi .... deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Die Erklärung geben zunächst die mancherlei Visionsberichte, nach denen ein Prophet zur Nachtzeit die Unterwelt und die Himmel durchwandelt.[3] Ähnlich heißt es von dem zum Gott gewordenen Toten: *tu fais le tour des demeures d'Horus, tu fais le tour des demeures du Sit.*[4] Ähnlich macht

---

Taufe Jesu hiermit ohne weiteres vergleichen zu wollen. Noch fehlen alle Mittelglieder. Nur betonen möchte ich, daß sich in der ägyptisch-hellenistischen Taufe die Begriffe der Reinigung und der Verleihung göttlichen Wesens verbinden und daß selbst die Bezeichnung der Taufe als φωτισμός hier immerhin erklärlich wäre, zumal das Wort φωτίζειν in dieser Literatur (Poim. § 32) begegnet; φῶς wäre dabei für *ves* eingesetzt. Es wird sich fragen, ob eine ähnliche Verbindung dieser Begriffe auch in anderen Kultkreisen nachweisbar ist, ehe sich irgendeine Behauptung wagen läßt.

[1] Vgl. über den Sinn der ganzen Handlung cap. 21 *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis* und *quodammodo renatos.*

[2] Die ganze Zeremonie wird daher cap. 21 bezeichnet: *ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret.*

[3] Vgl. Poimandres S. 4 (Nechepso) und 360 (Krates), 364 (Ostanes). Sie geben in gewissem Sinne Gegenbilder zu dem Mysterium, weil sie aus demselben religiösen Empfinden hervorgewachsen sind.

[4] Moret a. a. O. 97, vgl. *Culte divin* 91. Die Wanderung dauert von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang, also die zwölf Stunden der Nacht, welche die Totensonne zu durchmessen hat. Ihr Vertreter ist Osiris oder Horus, der die Stunden herumführt und in jeder eine andere Gestalt (also Hülle) annimmt.

aber auch der Thronerbe die Wanderung um die Mauer des Tempels, der als Haus Gottes die Welt bedeutet.[1] Am Morgen des nächsten Tages tritt der Neophyt hervor *duodecim sacratus stolis;* sie sind das Symbol der zwölf Sphären oder Zonen (Stunden), die er durchmessen hat und immer wieder durchmißt und erfüllt, wie die sieben *στολαί* der Isis die sieben Sphären bedeuten.[2] Er ist der Sonnengott und wird als solcher der Gemeinde vorgestellt: *manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. sic ad instar Solis exornato et in vicem simulacri constituto in aspectum populus haerebat.* Dem entspricht die allerdings vor der Himmelswanderung stattfindende Präsentation des vergöttlichten Königs, selbst die Tracht (der lange Mantel) ist bei beiden die gleiche. — Es folgt das Geburtstagsmahl des neuen Gottes, dem das Opfermahl des Königs mit den Göttern entspricht, sodann ein weiterer Tag der Feier, über den Apuleius nichts mehr verrät. Es ist uns befremdlich, daß eine derartige Weihe sich noch in zwei weiteren Weihen steigern kann, und schwer würde es sein zu erraten, was auch nur an dem dritten Tage der ersten noch zugefügt worden sein kann. Eine Häufung sakramentaler Handlungen, die im Grunde dasselbe bedeuten, hat in jüngerer Zeit stattgefunden. Der Zweck dieser Weihen ist die *ἀποθέωσις.*

In dem XIII. Hermetischen Kapitel, zu dem ich mich nun wende, ist alles aufs Geistige umgedeutet. Die Vorbereitung ist eine „Loslösung von der Welt"; für das *δρώμενον* der Taufe tritt die Lehre ein.[3] Aber während derselben erlebt der Myste,

[1] Vgl. Borchardt, *Die ägyptische Pflanzensäule* S. 54 ff., Maspero, *Archéologie égypt. p.* 88.

[2] Poimandres 86. 87.

[3] Den Hergang veranschaulichen des Irenaeus Angaben über die Markosier. Ein Teil hat das Sakrament der Taufe, und zwar in verschiedenen Formen, beibehalten; von anderen heißt es (21, 4 Stieren): *ἄλλοι δὲ ταῦτα πάντα παραιτησάμενοι φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου*

daß die sündhaften Anlagen, die infolge des Einflusses der Sternenwelt auf die irdische Geburt ihm anhaften, von ihm entweichen und sich in ihm aus den Kräften Gottes ein neuer Mensch zusammensetzt; er ist jetzt schon *θεοῦ παῖς*. Zugrunde liegt, wie ich wenigstens in den Nachträgen zum Poimandres noch andeuten konnte, eine dem ältesten Bestattungsbrauch entnommene, durch den Osiris-Mythus und den Tageskult vieler Tempel weitererhaltene Vorstellung, nach welcher die Auferstehung des Toten an die Auseinanderlösung, Reinigung und Wiedervereinigung seiner Glieder geknüpft ist; die beiden Werke Morets gestatten, die Einwirkungen dieser Vorstellung weit zu verfolgen. Wenn morgens der König (oder Priester) den Gott wiederbelebt, so vereinigt er nach dieser Vorstellung dessen Glieder und übergibt ihm zum Zeichen ein kleines Götterbild. Aber auch er selbst erfährt, wenn er durch die Reinigung seine Göttlichkeit erneut, dieselbe Vereinigung seiner Glieder an sich. Auch diese *ἀναγέννησις* symbolisiert sich in der ägyptischen Taufe; der König besprengt das Standbild des Gottes mit Wasser und spricht: *purifié, purifié est Amon-Ra — — je te lance l'eau — — ton oeil t'est offert, ta tête t'est offerte, tes os te sont offerts et ta tête est établie sur tes os par-devant Seb. Thot l'a purifiée de ce qui ne doit pas t'appartenir.*[1] Aber noch ist mit dieser „Wiedergeburt" das Mysterium nicht abgeschlossen. Der Neophyt begehrt noch das Lied der Mächte Gottes (Götter) zu hören, das

---

καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων, καὶ τῶν ἀνεννοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους. ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν· ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.

[1] Moret, *Culte divin* 172. Die Vorstellung, daß die Besprengung mit Wasser die Reinigung und Wiedervereinigung der Glieder zu neuem Leben bewirkt, kehrt natürlich im Totenkult, dem sie ja entstammt, wieder (ebenda 174 *n.* 1).

sein Lehrer bei der Himmelswanderung gehört hat. Die Antwort lautet: *καθὼς <ἀνιόντι μοι εἰς τὴν> Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ.* Erst die Himmelswanderung, für die auch das Hören des Hymnus der *δυνάμεις θεοῦ* eintreten kann, bringt die volle *λύσις* oder *διαμέλισις τοῦ σκήνους*, die zur *ἀποθέωσις* gehört.[1] Jenes Vertreiben der bösen Neigungen und Zusammenfügen der Kräfte Gottes in uns wird hier nur als „Reinigung" bezeichnet. Ich glaube in dieser doppelten Auffassung desselben Vorgangs eine Nachwirkung der ägyptischen Taufvorstellung und des Mysterienbrauchs zu finden.

In dem *λόγος τέλειος* des Hermes verraten Anfang und Schluß noch, daß die Schüler ursprünglich während der Belehrung Gott schauten und in derselben Weise wie im XIII. Hermetischen Kapitel zu Gott wurden; auch die Erwähnung des Mahles am Schluß kann vielleicht an das Mahl der Mysterien erinnern. Aus der Ausführung selbst ist die Mystik ganz entschwunden und nur die einfache Belehrung übriggeblieben. Die Bedeutung des Titels *τέλειος λόγος* ist völlig verblaßt. Sie hat schon der Redaktor unserer Sammlung Hermetischer Schriften nicht mehr verstanden, wenn er, vielleicht schon nach einer Vorlage, das IX. Kapitel einleitet: *χθές, ὦ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον, νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελθεῖν* und in Kap. XIV die „Vollendung" des Asklepios sich sogar durch eine Lehrschrift in Briefform vollziehen läßt.[2] Die Philosophie hat schon im Laufe des dritten Jahrhunderts n. Chr. die prophetischen Schriften z. T. zur nüchternen Glaubenslehre umge-

[1] Auch in dem Mithras-Mysterium (Dieterich S. 14, 30) heißt es erst nach oder bei der Himmelswanderung: *κύριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζῳογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι*, und doch ist die *voluntaria mors* (Apuleius XI 21) die Vorbedingung der Himmelswanderung.

[2] Ganz ähnlich sind die *Ὅροι Ἀσκληπιοῦ*, ursprünglich der *λόγος τέλειος* des Asklepios an Amon, jetzt in Briefform umgesetzt.

staltet.[1] Möchte die Gegenströmung, welche in anderen Kreisen die Philosophie immer stärker mit dem Mysterienkult und der Magie verband, bald einmal von berufener Seite ihre Darstellung finden. Die mancherlei Übergänge von Magie, Mysterienkult und Mystik lassen sich zurzeit nur in Einzeluntersuchungen andeuten; aber gerade sie sind von entscheidender Bedeutung für die Religionsgeschichte.

[1] Immer stärker wird zugleich die Polemik gegen den Volkskult. Die Mysterien der Isis kennen offenbar noch Opfer und Räucherwerk; in dem XIII. Kapitel des Hermetischen Corpus ist die λογικὴ θυσία eingesetzt, in dem Asclepius ist jedes andere Opfer Frevel.

Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte

Von **Hermann Osthoff** in Heidelberg

1 *Πρίαπος*

Den Namen des griechischen Dämons der animalischen Zeugungskraft und der vegetativen Fruchtbarkeit, *Πρίᾱπος*, ion. und ep. *Πρίηπος*, will H. Lewy Fleckeisens Neue Jahrb. 1892 S. 190 f. Die semit. Fremdwörter im Griech. 246 „in Ermangelung einer griechischen Etymologie" als semitisch in Anspruch nehmen: „*Πρίᾱπος* ist hebräisch פְּרִי יָפָה *p'rī jāpā* 'die Frucht ist schön', d. h. Spender schöner Frucht: also ein *εὔκαρπος*, wie Dionysos auch genannt wird." Das wird man, wie so viele andere Wortdeutungen aus semitischer Quelle, mit denen derselbe Gelehrte die griechische Etymologie bereichert, ins Reich des Phantastischen zu verweisen haben.

Mit Anwendung indogermanischer, wenn auch nicht gerade griechischer, Sprachmittel hat sich Froehde zweimal in verschiedener Weise an dem Worte *Πρίᾱπος* versucht. Zuerst Bezz. Beitr. 9, 109 f.: hier wird die Frage eines wurzelhaften Zusammenhangs mit got. *frijōn* 'lieben, liebkosen', *frijōnds* 'Freund', *frijaþwa* 'Liebe', aksl. *prijati* 'hold sein, beistehen' und aind. *priyá-ḥ* 'lieb, wert, erwünscht', *prīṇāti* 'er erfreut, stimmt günstig, macht geneigt' in Erwägung gezogen. Ich würde diese Vermutung, die ja auch Froehde selbst später aufgegeben hat, überhaupt nicht für erwähnenswert halten, wenn nicht neuerdings Bugge Christiania videnskabs-selskabs forhandl. 1904 No. 3 S. 3 ff. des Separatabdrucks, ohne von seinem

Vorgänger zu wissen, denselben Gedanken geäußert hätte, um besonders die Vergleichbarkeit des *Πρίαπος* mit der germanischen weiblichen Gottheit aisl. *Frigg* ags. *Frí*ȝ ahd. *Frî(j)a* und mit dem aschwed. *Fricco*, darauf gestützt, daß dieser bei Adam von Bremen 4, 26 als „pacem voluptatemque largiens mortalibus, cujus etiam simulacrum fingunt cum ingenti *priapo*“ geschildert wird, darzutun. Den *Fricco* = aisl. **Frigge*, Stamm **Friggian-*, mag man ja mit Bugge für eine lokalmundartlich in Geltung gewesene Bezeichnung des altnordischen milden Gottes des Friedens und der Fruchtbarkeit, der sonst aschwed. *Frōr*, aisl. *Freyr* 'Herr, Gebieter' heißt, halten; seinem ursprünglichen Wortsinne nach könnte er jedoch, wenn die aisl. *Frigg*, ahd. *Frîa*, Óðenn-Wuotans Gemahlin, etymologisch sich mit aind. *priyā* Fem. 'Geliebte, Gattin' deckt und ebendahin auch aisl. *frí* oder *fríe* M. 'Geliebter', *ἅπ. λεγ.* Hymiskv. 9, und ags. *fréo* asächs. *frî* N. 'Weib' gehören (vgl. Kluge, Etym. Wörterb. d. deutsch. Spr⁶. 124 s. vv. *frei*, *freien*), nur etwa dasselbe wie aind. *priya-ḥ* Mask. 'Freund, Geliebter, Gatte' bedeutet haben. Für die derb sinnliche Gestalt des *Πρίαπος* der Griechen aber würde es, meine ich, doch eine etwas zu edle und anständige Verwandtschaft sein, wollte man ihn sprachlich in die Sippe unserer deutschen Wörter *Freund*, *Friede*, *freien* und dazu vielleicht des griech. *πρᾶΰς* einstellen, abgesehen davon, daß übrigens auch morphologisch die Herleitung seiner Wortform aus dem Verbalstamme indog. **priiā-* = got. *frijō-*, aksl. *prija-* einige Schwierigkeit machen dürfte.

Entschieden glücklicher ist Froehde bei seinem zweiten Anlaufe, den Priaposnamen zu deuten, gewesen: Bezz. Beitr. 21 (1896) S. 199, in seiner letzten und erst nach seinem Tode erschienenen Arbeit über „Mythologische Namen“, gelingt es seiner etymologischen Spürkraft, auf die richtige Fährte zu kommen, indem er in *Πρί-ᾱπο-ς* ein Kompositum vermutet, dessen zweiter Bestandteil *-ᾱπο-ς* mit dem Schlußgliede von lat. *prō-sāpia* zusammenhänge.

Ich habe über *prō-sāp-ia prō-sāp-iē-s* 'Sippschaft, Geschlecht, Familie' ausführlicher Paul-Braune-Sievers' Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 20 (1895) S. 93 f. gehandelt und glaube dort gezeigt zu haben, daß und wie man dies lateinische Wort an lat. *sōp-io* 'penis' und aind. *sáp-a-ḥ* M. 'penis', *sāp-áyan* Part. 'futuens' anzuschließen habe. Ebenso Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 328[a]; zur Gewähr des lat. *sōpio* vergleiche man auch A. Sonny Wölfflins Archiv 10, 528. 11, 275 f. Verbindet man das aber mit der Erkenntnis Froehdes, so wird mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in *Πρί-ᾱπο-ς* ein **ἄπ-ο-ς* 'penis' gefunden werden dürfen, ein Synonymum also von *φαλλός*. Ein riesenhaftes aufgerichtetes männliches Glied als Sinnbild der zeugenden und befruchtenden Naturkraft war ja das charakteristische Merkmal des Priapos, das Attribut, mit dem er, der Vertreter des tierischen Begattungstriebes in seiner unverhüllten Gestalt, ständig dargestellt wurde.

Derselbe Gesichtspunkt in der Namengebung ist, wie es ja nahe liegt, bei einigen anderen Wörtern und Ausdrücken, die entweder als Epitheta und Beschreibungen des Priap selbst oder als Bezeichnungen ihm verwandter Gestalten im Griechischen vorkommen, anzutreffen. So vornehmlich bei dem *Ἰθύ-φαλλο-ς*, wie in gewissen Gegenden oder Kreisen derselbe Dämon nach Diod. Sic. 4, 6 genannt wurde, was aber als Appellativum *ἰθύφαλλος* sowohl *τὸ ἐντεταμένον αἰδοῖον* selbst als verschiedenes zu ihm in Beziehung Stehendes, die Teilnehmer des ithyphallischen Festzuges, auch die bei solchen Prozessionen gesungenen Lieder und die dazu aufgeführten Tänze, in anderer Übertragung einen 'Wollüstling, liederlichen Menschen', einen von der „Brüderschaft der *Ἰθύφαλλοι*" zu Athen, d. i. „derer 'die einander dem Ithyphallos weihen'" nach Demosthenes' Ausdruck (vgl. Usener Götternamen 359), bezeichnet. Bei Leonid. Tar. 26 (Anthol. Plan. 261, 1 sq.) ist von dem *Πρίηπος ἰθυτενὲς μηρῶν ὀρθιάσας ῥόπαλον* die Rede, was als Bestätigung

dafür dienen kann, daß auch der *Ὀρθάνης* genannte *τριαπώδης θεός*, der in Attika zu Hause war und von dort durch attische Kleruchen nach Imbros verpflanzt wurde (vgl. Foucart Bull. de corresp. hellén. 7, 166, Pape-Benseler Wörterb. d. griech. Eigennamen[3] 1072[a], Höfer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 3, 1209f., Preller-Robert Griech. Mythol.[4] 735 Anm. 4), von der Erektion, *ὀρθίασις*, des Penis seinen Namen hatte, nach wahrscheinlich schon den Alten klarer Etymologie, vgl. die Hesychglosse *Ὀρθάνης· τῶν ὑπὸ τὸν Πριαπόν ἐστι θεῶν, καὶ αὐτὸς ἐντεταμένον ἔχων τὸ αἰδοῖον*, anderseits den witzigen Gebrauch des Eigennamens *Ὀρθαγόρας* bei Aristoph. Eccl. 916, d. i. *τὸ αἰδοῖον* nach der Erklärung des Schol. zu der Stelle. *Ὀρθ-άνη-ς* ist 'wer durch den *ὀρθός* scil. *φαλλός*, oder das *ὀρθόν* scil. *αἰδοῖον*, charakterisiert ist', dieselbe Wortschöpfung maskulinen Gepräges von *ὀρθός* aus, wie der Name der göttlichen Vorsteherin weiblicher Kunstfertigkeit, des Spinnens und Webens, *Ἐργ-άνη* 'Werkmeisterin' ihr oder der ihre Spezialrolle mit übernehmenden Athene von dem *ἔργον*, den *ἔργα γυναικῖα*, *ἔργα Ἀθηναίης* gegeben ist (vgl. Pape-Benseler Wörterb. d. griech. Eigennamen[3] 374[b], Preller-Robert Griech. Mythol.[4] 209. 221f., Roscher Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 1, 681f.).[1]

Unser *Πρίαπος* war eben eine einzelne von mehreren im alten Griechenland verbreiteten Benennungen desselben dämonischen Wesens, ursprünglich also auch sein Name von örtlicher Beschränkung, sein Kultus, wie man begründeterweise annimmt, in den am Hellespont und an der Propontis gelegenen Städten, Lampsakos, Parion u. a., heimisch, dann über Lydien, über Lesbos, Thasos und andere Inseln weiter westlich dringend,

[1] In der Namenbildung mehrerer litauischer „Sondergötter" mit *-in-i-s*, fem. *-in-ė*, *Ežer-in-i-s*: *ežera-s* 'Teich', *Jav-in-ė*: *javaĩ* 'Getreide' u. a., worüber Näheres bei Usener Götternamen 90. 92. 111. 115 nach Solmsen, könnte das Element *-in-* das dem griech. *-αν-* von *Ὀρθ-άν-η-ς*, *Ἐργ-άν-η* genau entsprechende Ableitungsmittel = indog. *-n̥n-* gewesen sein; vgl. Brugmann Grundriß 2, 140.

frühzeitig ferner dem bakchischen Gottesdienste, und speziell dem kleinasiatischen, angegliedert, so daß man ihn auch wohl als einen Sohn des Dionysos auffaßte oder seinen Namen für einen Beinamen dieses Gottes hielt. Vgl. Preller-Robert a. a. O. 735 ff., Voigt bei Roscher a. a. O. 1, 1063, Kretschmer Einleit. in d. Gesch. d. griech. Spr. 206.

War *ἰθύ-φαλλο-ς* 'der gerade emporgerichtete *φαλλός*' oder 'wer einen solchen, ein *ἰθυτενὲς ῥόπαλον*, hat', so wird der Wortsinn von *Πρί-[h]ᾱπο-ς* bahuvrīhisch 'wer vorn einen **ᾱ̆πο-ς*, *sōpio*, d. i. einen bemerkenswerten oder auffällig großen, hat' gewesen sein. Das Präfix *Πρῐ̆-* = indog. **pri* 'vor, vorn' stellt regelrecht die schwächste Ablautsform zu dem vollstufigen indog. **prai* dar, das historisch durch lat. *prae*, *prae-ter*, osk. prai und *prae-* in *prae-fucus*, *prae-sentid*, umbr. pre *pre* 'prae, ante', pre- *pre-* Präf. 'prae-', lit. *prẽ* mit Gen. 'bei' vertreten ist. Dasselbe grundsprachliche **prĭ* oder seine alte Satzschwesterform mit der monophthongischen Länge **prī* spiegeln auf italischem Boden päl. *pritrom-e* 'vorwärts, fürbaß, protinus' und *pristafalacirix* 'Tempelvorsteherin, antistita', sowie lat. *prior* Komp. für urlat. **prĭ̆-i̯ōs* oder **prī-i̯ōs* wider. Das alat. *pri* der Glosse „*pri* antiqui pro *prae* dixerunt" Paul. Fest. 226, 8 Müll. käme, da es zur Erklärung von *prīvignus* dient, als Zeugnis für das langvokalische **prī* in Betracht; und so wohl auch lat. *prī-dem* und *prī-diē*, die, indem sie eigentlich 'vorher schon' und 'am Vortage' bedeuteten, am einfachsten eben *prī-* als Vorsilbe ergeben (vgl. Stolz Histor. Gramm. d. lat. Spr. 1, 405), bei umständlicherer Analyse ein komparativisches **prīz-* aus **prii̯-is-* (Pott Etym. Forsch. 2^1, 79. 281. 304. 634. 1^2, 440. 527. 547. 560, Vaniček Griech.-lat. etym. Wörterb. 357. Etym. Wörterb. d. lat. Spr.^{2} 124, Havet Mém. soc. linguist. 4, 228. 229, Leo Meyer Vergleich. Gramm. 1^2, 340. 487, Bréal-Bailly Dict. étym. lat. 283^a, Wharton Etym. lat. 80, Verf. Indog. Forsch. 8, 289; schwankend Brugmann Grundriß 2, 407). Auf **prī* weist dann sicher auch das lit. *pry-* 'vor,

bei, zu' in substantivischen Zusammensetzungen, z. B. *prý-butis* 'Vorderteil des Wohnhauses, Hausflur', *pry-szakỹs* 'Vorderteil, Fronte', *prý-kalba* 'Vorrede' (daneben *prẽ-kalba*), *prý-bėga* 'Zuflucht', *prý-kelis* 'Nebenweg', während das Nähe und Gegenwart bezeichnende aksl. *pri* 'bei, an, neben' doppeldeutig ist, sowohl = lit. *prẽ*, lat. *prae* sein mag (Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 473), als auch = lit. *pry-*, lat. *prī-*. Endlich das lit. *pri-* 'hinzu-, bei-, an-, voll-' in Verbalverbindungen, *pri-bėgu* 'ich laufe an, fliehe hinzu', *prì-vedu pri-vèsti* 'hinzuführen', *pri-būti* 'beiwohnen', (*dūna*) *pri-kẽpusi* 'angebackenes (Brot)', *pri-manýti* 'so ziemlich verstehen', *pri-pìlti* 'vollschütten', *prì-lipu pri-lĩpti* 'ersteigen' u. a., anbelangend, so mag dies die Form sein, die dem Vordergliede des Kompositums gr. *Πῳ̆-ᾱπο-ς* am genauesten kongruent wäre. Vgl. Fick Vergleich. Wörterb. 1^4, 484, von Planta Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 1, 99. 146. 148. 2, 452. 456, Lindsay-Nohl Die lat. Spr. 677, Sommer Indog. Forsch. 11, 13. 92f. Handb. d. lat. Laut- u. Formenl. 501, Hans Reichelt Bezz. Beitr. 26, 228. Ob auch in got. *frisahts* 'Bild, Abbild, Vorbild' das in Rede stehende indog. **prĭ-* 'vor, vorn' zu suchen sei, wie zuerst Jac. Grimm Deutsche Gramm. 3, 256 f., zuletzt Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. got. Spr.^{2} 50^b, von Grienberger Unters. z. got. Wortkunde 75f. und Reichelt a. a. O. angenommen haben, und ob ferner auch das ahd. *frist* 'Frist, Aufschub, abgegrenzte Zeit' es enthalte, mag hier dahingestellt bleiben; nach Brugmann Indog. Forsch. 13, 164. Kurze vergleich. Gramm. 473f. wäre es nicht der Fall, doch befriedigt mich seine abweichende Erklärung dieser beiden germanischen Wortbildungen nicht.

Ihren festesten Halt gewinnt die von mir vorgeschlagene etymologische Deutung der Anfangssilbe von *Πῳ̆-ᾱπο-ς* dadurch, daß das Adverb indog. **prĭ* eben auch im Griechischen selbst vorliegt. Es erscheint hier, seine beiden altererbten Vokalquantitäten aufweisend, in geringfügiger Modifikation der

inneren wie der äußeren Sprachform: das Wörtchen *πρί-ν*, meist *πρίν*, bei Homer aber auch *πρίν* gemessen, zeigt die ursprüngliche örtliche Bedeutung 'vor, vorn' zu der zeitlichen 'zuvor, vorher, früher, eher, vormals, ehemals' und bei konjunktionalem Gebrauche 'bevor, ehe' verschoben, dazu den Anwuchs des wortschließenden Nasals. Auf seine morphologische Konstitution näher einzugehen, möchte ich anderem Orte und späterer Gelegenheit vorbehalten. Hier bemerke ich darüber nur, daß die meistens übliche und seit Pott Etym. Forsch. 2[1], 39. 281 oft wiederholte Auffassung des *πρίν* als eines Komparativgebildes, in engerem Anschluß an lat. *prius* und an das in lat. *prīs-cu-s*, *prīs-tinu-s* und *prīmus* pälign. *prismu* enthaltene **priĭ-is- prīs-*, meines Erachtens unhaltbar ist; wahrscheinlich dagegen die Identität des auslautenden Nasals mit dem des begriffsantipodischen *νῦ-ν* = lat. *nu-m*, *etiam-num*, *nun-c*. Von *νῦ-ν*, *νὔ-ν* mag also wohl zufolge formaler Angleichung der gegensätzlichen Begriffe dem *πρῐ̆-ν* das *-ν* zugekommen sein, wofern nicht etwa die Quelle desselben hier und dort eine gemeinsame war und auf einer besonderen Art alter Formung des Auslauts adverbialer Wörter beruht.[1]

[1] Der zweite Beitrag über *πέλωρ* und *τέρας*, der mit dem ersten zugleich der Redaktion übergeben wurde, kann leider erst im nächsten Hefte erscheinen, weil in diesem der Raum mangelt. A. D.

Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἕβδομος

(Eine Verteidigung)

Von **W. H. Roscher** in Wurzen

Si duo faciunt idem, non est idem: die Wahrheit dieses Spruches wird jeder anerkennen, der meine im Archiv für Religionswissenschaft 1903 S. 64 ff. erschienene kleine Abhandlung über die Kultsitte des βοῦς ἕβδομος mit dem kürzlich von P. Stengel, einem unserer tüchtigsten und rührigsten Forscher auf dem Gebiete der griechischen Sakralaltertümer, über dasselbe Thema im Hermes 1903 S. 567 ff. veröffentlichten Aufsatze vergleicht. Wenn auch das Quellenmaterial, das wir beide benutzen, fast das gleiche ist, so sind doch die Ergebnisse, zu denen Stengel gelangt ist, so total von den meinigen verschieden, daß mir als dem Angegriffenen, wie ich glaube, die wissenschaftliche Pflicht obliegt, meine bisherigen Ansichten auf Grund der Stengelschen Darlegungen einer gründlichen Prüfung zu unterziehen und, wenn nötig, zu modifizieren.[1]

Bei den antiken Schriftstellern, welche von der Bedeutung des βοῦς ἕβδομος handeln, finden wir, zum Teil unmittelbar nebeneinanderstehend[2], zwei ganz verschiedene Erklärungen

---

[1] Auch deshalb konnte ich an Stengels Aufsatz nicht stillschweigend vorübergehen, weil ich demnächst eine Abhandlung über die Siebenzahl im Kultus und Mythus der Griechen zu veröffentlichen gedenke, vor deren Erscheinen diese Streitfrage notwendig erledigt sein muß.

[2] Vgl. Suid. s. v. βοῦς ἕβδομος und Apostolius in d. Paroemiogr. Gr. ed. Gotting. II S. 332.

dieses Ausdrucks: die eine von ihnen, die wir mit **a)** bezeichnen wollen, bezieht ihn auf sechs vor dem *βοῦς ἕβδομος* genannten Kuchen von Ochsengestalt geopferte mondförmige Rundkuchen (*σελῆναι*), die andere **b)** dagegen auf sechs zuvor geopferte verschiedene lebendige Tiere.

a) Da hinsichtlich der Überlieferung von a) glücklicherweise zwischen mir und Stengel keine wesentliche Differenz besteht, so kann ich mich darüber verhältnismäßig kurz fassen, indem ich im übrigen auf das von mir a. a. O. S. 67 ff. Anm. 3 ff. und von Stengel S. 568 f. angeführte Material verweise. Das von Eustathios z. Il. Σ v. 575 S. 1165, 6 ff. gegebene Zitat aus des Lexikographen Pausanias *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή* (Schol. Thuc. 6, 27) lautet: *βοῦς παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἐλέγετο καί τι πέμματος εἶδος, ἀφ' οὗ παροιμία τὸ βοῦς ἕβδομος, ἔχουσα λόγον τοιόνδε. σελῆναι πέμματα ἦσαν πλατέα κυκλοτερῆ, ἐπὶ δὲ ἓξ σελήναις τοιαύταις βοῦν, φασίν, ἕβδομον ἔπεττον κέρατα ἔχοντα κατὰ μίμησιν πρωτοφυοῦς (-φαοῦς) σελήνης. ἔθυον μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τέσσαρσι ποπάνοις τοῦτον τὸν βοῦν καὶ ἐκάλουν αὐτὸν πέμπτον βοῦν, μᾶλλον μέντοι ἐπὶ ταῖς ἓξ ἔθυον αὐτόν, ὃς καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο ἕβδομος βοῦς. ὁ δὲ ταῦτα ἱστορήσας Παυσανίας λέγει καὶ ὅτι αἱ ῥηθεῖσαι σελῆναι τὰ πέμματα καὶ πέλανοι ἐλέγοντο, καὶ ὅτι πεμμάτων εἶδος καὶ οἱ ἀνάστατοι πλακοῦντες καὶ οἱ χαρίσιοι καὶ οἱ ἀμφιφῶντες, καὶ φθόϊς δέ, φησι, πέμματα μετὰ σπλάγχνων ἐσθιόμενα· καὶ ὅτι οἱ ῥηθέντες ἀμφιφῶντες ἄλλως τε οὕτως ἐκαλοῦντο ἀπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ διότι δὲ [?] ἐκόμιζον αὐτοὺς δᾴδια ἡμμένα περιπηγνύντες ἐπ' αὐτούς κ. τ. λ.* Fast genau dasselbe steht bei Suidas s. v. *ἀνάστατοι* und *βοῦς ἕβδομος*, wo auch ein paar erlesene Zitate aus den Daitaleis des Aristophanes, dem Erechtheus des Euripides, der Iris des Achaios, der Atalante des Euthykles sowie aus Apollodoros *π. θεῶν* (= frgm. 39 Müller) hinzugefügt sind: ein deutlicher Beweis für die Trefflichkeit und das Alter der Quelle, der sie entstammen (Didymos?). Nimmt man dazu

noch die interessante Notiz bei Hesychios s. v. βοῦς ἕβδομος ... ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερόν, Κλειτόδημος ἐν Ἀτθίδι φησί, so wird es durchaus wahrscheinlich, daß die Erklärung des βοῦς ἕβδομος im letzten Grunde auf eine Atthis, vielleicht gerade die des Kleitodemos, zurückgeht, zumal da die Atthidenschreiber nach Ausweis der erhaltenen Bruchstücke sich nicht bloß mit der Deutung und Etymologie sakraler und mythologischer Namen und Ausdrücke, sondern auch, wie z. B. Demon, geradezu mit der Erklärung von παροιμίαι attischen Ursprungs beschäftigt haben.[1] Von grundlegender Wichtigkeit sind aber für unseren Zweck zwei Notizen, die wir jenen Zeugnissen zu verdanken haben:

1. Daß der βοῦς ἕβδομος genannte Opferkuchen im Anschluß an das Opfer (πρόθυμα? Stengel S. 569) von sechs runden Kuchen (σελῆναι) dargebracht wurde und davon seinen Namen haben soll, und

2. daß neben dem βοῦς ἕβδομος auch ein βοῦς πέμπτος vorkam, dem das Opfer von nur vier σελῆναι vorausging.[2]

Wie nun Stengel angesichts dieser durchaus unverfänglichen Nachrichten dazu kommt, S. 569 zu behaupten: „Den Namen hat der Kuchen (βοῦς ἕβδομος) natürlich [?] nicht davon empfangen, daß man ihn an siebenter Stelle darzubringen pflegte, sondern weil er das siebente opferbare ἔμψυχον darstellt [?]; das beweist [?] schon das Sprichwort, und es wird sich noch weiter bestätigen; βοῦς πέμπτος aber war überhaupt keine sakrale, sondern wohl nur eine witzige [?] Bezeichnung; weit mehr Wahrscheinlich-

---

[1] Vgl. Clitodem. fr. 21 (über Ἄγης); Phanodem. fr. 24. Philochor. fr. 6 (Σίντιες v. σίνεσθαι); fr. 7 (Πελασγοί = πελαργοί); fr. 5 (Τύραννος = Τυρρηνός), fr. 31 (über νηφάλια); fr. 32 (ἐπίβοιον); fr. 64 (über das Abschaffen von Rinderopfern) usw. Demon fr. 5 ff. 22 und dazu Müllers praef. S. LXXXVII f.

[2] Bisweilen erscheint auch das bloße βοῦς im Sinne von βοῦς ἕβδομος: vgl. Archiv für Religionswissenschaft 1903 S. 67 Anm. 2.

keit [?] hat, daß umgekehrt der *βοῦς ἕβδομος* die Zahl der vorher geopferten Selenen bestimmt hat", das verstehe ich um so weniger, als er Zeugnisse für seine mit der angeführten Tradition in schroffem Widerspruch stehenden Ansichten bisher nicht hat nachweisen können.[1] Außerdem kommt noch in Betracht, daß die Zahlen in den Ausdrücken *βοῦς ἕβδομος* und *βοῦς πέμπτος* jede Bedeutung und Pointe verlieren würden, wenn man sie nicht mit den antiken Erklärern auf die siebente und fünfte Stelle beim Opfer beziehen wollte (s. unt. S. 6).

b) Nach einer zweiten ganz verschiedenen, aber doch im Grunde auf dem gleichen Prinzip beruhenden Deutung[2] soll sich der *βοῦς ἕβδομος* auf das Opfer von sechs lebendigen Tieren beziehen. Diese Erklärung liegt in nicht weniger als vier verschiedenen Varianten vor, die ich, um dem Leser ein klares Urteil darüber zu ermöglichen, notwendigerweise hier nebeneinander aufführen muß.

Ia. Suid. s.v. *βοῦς ἕβδομος*:

ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. οἱ γὰρ πένητες ἔμψυχον μὴ ἔχοντες θῦσαι ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου. θυομένων δὲ τῶν ἐξ ἐμψύχων, προβάτου, ὑός, αἰγός, βοός, ὄρνιθος, χηνός, ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου· καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἄψυχον ἐξεδόθη εἰς παροιμίαν.

Ib. Suid. s. v. *θῦσον*:

ὅτι ἐξ θυσίαι ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο, προβάτου, ὑός, βοός, αἰγός, ὄρνιθος, χηνός, ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου. [*καὶ ζήτει ἐν τῷ βοῦς ἕβδομος.*] Man beachte die schwankende Stellung v. *βοῦς* (an 3., 4. od. 5. Stelle)!

Ic. Cod. S Macarii 2, 89

βοῦς ἕβδ. ἐπὶ τῶν ἀναι σθήτων· οἱ γὰρ πένητε τῶν Ἀθηναίων ἐξ ἀ θύοντες ἔμψυχα, πρόβατο ὗν, αἶγα, ὄρνιν, βοῦν, χῆ να, ἕβδομον ⟨τὸν βοῦν⟩ ἐπέθυον, πέμμα τετράγω νον. ἐπειδὴ τοίνυν ἀναι σθητον ἐδόκει τὸ ζῷο ἐπισκώπτοντες τοὺς ἀνο ήτους ἐκάλουν βοῦν ἕβδ.

[1] Erst nachträglich bemerke ich, daß Stengel bereits in seinen Kultusaltertümern § 69 die beiden Suidasstellen (s. v. *θῦσον* und *βοῦς ἕβδομος*) ebenso wie in seinem Hermesaufsatze erklärt, diesen also wohl zur Rechtfertigung seiner schon vor 13 Jahren ausgesprochenen Annahmen gegenüber meinem Artikel über den *βοῦς ἕβδομος* geschrieben hat.

[2] Solche Doppelerklärungen sind bei den Paroimiographen gar nicht selten; vgl. z. B. die Göttinger Ausgabe I praef. S. XVI ff. Cohn, Jahrb. f. kl. Philol. 1886 S. 831. Zenob. 1, 1. 54; 2, 55 usw.

IIa. Diogenian. 3, 50:

Βοῦς ἕβδ. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. Ἕβδομος δέ, ὅτι ἓξ θύοντες[1]*, πρόβατον, ὖν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν, χῆνα, ἕβδομον τὸν βοῦν ἔθνον.*

IIb. Apostol. 5, 8:

Οἱ δέ φασιν ἕβδομον βοῦν, ὅτι οἱ πένητες ἔθνον ἔμψυχα ἓξ· πρόβατον, ὖν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν, χῆνα καὶ ἕβδομον βοῦν.

IIc. Cod. K Macarii II 89:

Wie oben, nur lautet die Aufzählung der 6 *ἔμψυχα· πρόβατον, ὖν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν, χῆνα . . .*

III. Zenob. b. Miller, Mélanges S. 357 (= Stengel S. 573):

ἕβδομον δὲ ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθνον οἱ πένητες, πρόβατον, ὖν, αἶγα, ὄρνιν, βοῦν, χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πετεινὸν (!) βοῦν.

IV. Miller a. a. O. S. 377 (= Stengel S. 571):

ἓξ ἔμψυχα θύοντες, πρόβατον, ὖν, αἶγα, ὄρνιν, χῆνα, νῆσσαν, ἕβδομον ἐπέθυον [NB.!] *πέμμα εἰς σχῆμα βοός.*

Wie man leicht erkennt, zerfallen diese acht Varianten, genau genommen, in zwei Hauptklassen, je nachdem das *πετεινόν* in der Reihe der 6 *ἔμψυχα* erscheint (IIa, IIb, IIc) oder dafür *βοῦς* eingesetzt wird (Ia, Ib, Ic). Nr. III sucht beide Varianten in unsinniger Weise zu vereinigen, indem es *βοῦς* zwischen *ὄρνιν* und *χῆνα* beibehält und das demnach überzählig gewordene *πετεινόν* in überaus törichter Art an den Schluß vor *βοῦν* setzt. Nr. IV endlich stellt statt *πετεινόν* in der Reihe der Vögel die *νῆσσα*, was offenbar die nicht üble Konjektur eines späteren Korrektors ist, der mit Recht sowohl an *βοῦς* wie an *πετεινόν* Anstoß nahm und statt des Vogels im allgemeinen (*πετεινόν*)[2] einen bestimmten der Gans nahestehenden Vogel, also die Ente, zu setzen sich entschloß.

---

[1] Cod. B: *ἐπειδὴ ἓξ ἔθνον οἱ πένητες, πρ.* etc. . . . *καὶ ἕβδ. τ. βοῦν.* Cod. K: *οἱ γὰρ πένητες βοῦν ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου θυομένων τῶν ἓξ ἔμψ. κ. τ. λ.*

[2] Daß *πετεινόν* in der späteren Prosa Vogel oder Geflügel bezeichnen kann, ersieht man z. B. aus Horapollon, Hierogl. 1, 6. 54. 2, 56. Artemid. *on.* 1, 37 *τινος τ. ἄλλων τετραπόδων ἢ πετεινοῦ κεφαλὴν δοκεῖν ἔχειν.* Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß in dem Archetypus in der Reihe der Vögel eine Lücke entstanden war, die im Hinblick auf die Notwendigkeit, eine Reihe von 6 Tieren zu schaffen, entweder durch das unbestimmte *πετεινόν* oder durch das unverständliche *βοῦς* ausgefüllt wurde. Ähnlich Wolff zu Porphyr. de philos. ex orac. haurienda S. 188. v. Leutsch und Schneidewin vermuten statt *πετεινόν πέλειαν*, ich a. a. O.

Wie stellt sich nun Stengel zu diesen so verschiedenen Varianten? Er entscheidet sich ganz bestimmt für diejenige Überlieferung, die den Ochsen in die Reihe der 6 *ἔμψυχα* setzt (s. Nr. Ia, Ib, Ic und III), und glaubt, daß Nr. III dem ursprünglichen Wortlaute am nächsten komme, indem er schreibt *ἕβδομον δὲ, ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον* [*οἱ πένητες*], *πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, βοῦν, χῆνα,* ⟨*ἔθυον οἱ πένητες*⟩ *καὶ ἕβδομον τὸν πετ*⟨*τόμε*⟩*νον* [so für *πετεινόν*] *βοῦν*. Zum Verständnis bemerkt er: „Die Verderbnis entstand dadurch, daß man *οἱ πένητες* hinter das erste *ἔθυον* setzte und dann das (jetzt unverständlich gewordene) zweite *ἔθυον* strich“ (S. 573). Als Sinn des Ganzen nimmt er (S. 567) an: „Man hat zu Opfern sechs verschiedene Tiere benutzt, die Armen aber, denen ein *ἔμψυχον* zu teuer war, halfen sich damit, daß sie ein Rind aus Brot- oder Kuchenteig buken und es statt eines lebendigen darbrachten.“[1]

Gegen diese Annahmen Stengels erheben sich, soviel ich sehe, folgende gewichtige Bedenken:

1. Versteht man nicht, daß der ochsengestaltige Opferkuchen deswegen *βοῦς ἕβδομος* genannt worden sein soll, weil 6 verschiedene Tiere überhaupt zu Speiseopfern verwendet wurden: nämlich Schafe, Schweine, Ziegen, Hühner, Rinder und Gänse. Nehmen wir Stengels Lesung und Deutung an, so wird gerade das Beiwort *ἕβδομος*, das ja vor allem erklärt werden soll, unverständlich und verliert seine Pointe, auf die es doch, wie die Tendenz der ganzen paroimiographischen Auseinandersetzung lehrt, vorzugsweise ankommt.

S. 65 f. *περιστέριον*; Stengel a. a. O. S. liest: ... *ὄρνιν βοῦν χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πεττόμενον βοῦν* (s. oben!).

[1] Man sieht freilich nicht recht ein, warum die *πένητες* nur ein Rind und nicht auch eins der anderen genannten Tiere aus Teig hergestellt haben sollen, zumal da der Scholiast zu Thukyd. 1, 126, 4 ausdrücklich bezeugt, daß man bei dem Feste der Diasia in Athen *πέμματά τινα εἰς ζῴων* (nicht *βοῶν*!) *μορφὰς τετυπωμένα* (also nicht bloß in Ochsenform!) geopfert habe. Vgl. auch Alkiphr. unt. S. 13 Anm. 2.

2. Sind die Paroimiographen, wie Stengel (S. 568) selbst zugibt, ebenso wie deren Göttinger Herausgeber, ich und wohl auch Usener[1], von der Voraussetzung ausgegangen, es handle sich hier um die Darbringung einer ἑβδομάς von Opfertieren, nicht aber, wie Stengel annimmt, um die Aufzählung der sechs in der Regel zu Speiseopfern verwendeten Tiergattungen. Dieses Zugeständnis ist mir um so wertvoller, je bedenklicher es scheint, die offenbare Tendenz der uns vorliegenden paroimiographischen Überlieferung zu ignorieren. Daß in der Tat die Paroimiographen nicht an eine einfache Aufzählung der sechs opferbaren Tiere, sondern ganz speziell an eine aus sieben verschiedenen Opfertieren bestehende ἑβδομάς[2] (nach Analogie einer τριττύς, δωδεκηΐς, ἑκατόμβη, χιλιόμβη usw.) gedacht haben, lehrt deutlich die oben unter a) besprochene Deutung, welche den βοῦς ἕβδομος aus dem Opfer einer ἑβδομάς, den βοῦς πέμπτος aus dem Opfer einer πεντάς von Kuchen zu erklären sucht.

3. Wenn Stengel recht hätte, so müßten in den sämtlichen oben angeführten Zeugnissen die aufgezählten opferbaren Tiere nicht im Singular ohne Artikel, sondern vielmehr entweder im Plural ohne Artikel oder im Singular mit Artikel auftreten, es müßte also z. B. bei Suidas a. a. O. nicht heißen θυομένων δὲ τ. ἓξ ἐμψύχων, προβάτου, ὑὸς, αἰγός usw., sondern vielmehr entweder προβάτων, ὑῶν,

[1] Usener, *Dreiheit*, Rhein. Mus. 1903 S. 350, wo der βοῦς ἕβδομος als Beleg dafür angeführt wird, daß der Selene die Siebenzahl geheiligt war.

[2] Eine solche 'Hebdomas', von der Stengel nichts wissen will, ist ebensowenig anstößig wie die mehrfach bezeugten Dodekeides (Hesych. I S. 548 Schm. Schol. *Il.* Z 93: θυσία παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς. Paus. b. Eust. z. Od. α S. 1386, 48 und 1676, 40, wo auch eine χιλιόμβη erwähnt wird, Soph. Trach. 759; Dittenb. *Syll.* 170, 62; v. Prott, *Leges sacrae* S. 27 Kos [τυροὶ ὀΐσοι δυώδεκα]) und Dekades (Horaz Carm. 4, 2, 53: *te decem tauri totidemque vaccae . . . solvent*). Ja sogar eine ἐνδεκάς kommt vor: v. Prott a. a. O. S. 14, 29 ff. [Mykonos]: ταῦρος καὶ δέκα ἄρνες, als Opfer für den Apollon Hekatombios, d. h. zum Ersatz für eine Hekatombe.

αἰγῶν usw. oder auch allenfalls *τοῦ προβάτου* usw. Der Singular ohne Artikel weist, wie deutlich aus den Aufzählungen der einzelnen Tiere der Trittyen[1] usw. hervorgeht, eben auf ein Hebdomadenopfer hin, zu dem nicht Schafe, Schweine, Ziegen usw., sondern nur je ein Schaf, ein Schwein, eine Ziege usw. gehörten.

4. Sehr sonderbar ist es, daß nach Stengels Emendation des Textes (S. 573) bei Miller, M. S. 357 der Ochse als opferbares Tier mitten unter dem Geflügel, und zwar zwischen

---

[1] Xenoph. Anab. 2, 2, 9: *ταῦτα δ' ὤμοσαν σφάξαντες κάπρον καὶ ταῦρον καὶ λύκον καὶ κριόν*, wo der *λύκος* die ungriechische (persische) Zugabe zur Trittys bedeutet. Demosth. g. Aristocr. § 68 S. 642: *ὄμνυσιν ... στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου.* Schol. Il. *T* 197: *πρὸς δὲ τὰ ὅρκια τρισὶν ἐχρῶντο Ἀττικοὶ κάπρῳ, κριῷ, ταύρῳ.* Hesych. s. v. *τρικτύα· τριάδα. ἔνιοι θυσία κάπρου, κριοῦ, ταύρου.* (Man beachte, daß hier die Reihenfolge der Tiere genau dieselbe ist, wie bei den römischen Suovetaurilia, bei denen, wie die Bildwerke lehren, die drei Tiere nach der Größe in aufsteigender Linie geordnet auftraten!). Phot. lex. s. v. *τριττύαν· θυσίαν. Καλλίμαχος μὲν τὴν ἐκ κριοῦ, ταύρου καὶ κάπρου, Ἴστρος δὲ ἐν μὲν Ἀπόλλωνος ἐπιφανείαις ἐκ βοῶν, αἰγῶν, ὑῶν ἀρρένων, πάντων τριετῶν* (dies ist das einzige Beispiel, wo die Tiere der *τριττύς* im Plural genannt sind, vielleicht mit Bezug auf den vorangehenden Plural *ἐπιφανείαις*!). Ebenso wie bei Kallimachos erscheinen die Tiere geordnet Od. *λ* 130: *ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον*: für diese Ordnung scheint der Gesichtspunkt der Symmetrie maßgebend gewesen zu sein: der Stier in der Mitte und rechts und links von ihm die kleineren Tiere. Ähnlich auch Diod. 4, 39: *Μενοίτιος ὁ Ἄκτορος υἱός, φίλος ὢν Ἡρακλεῖ, κάπρον καὶ ταῦρον καὶ κριὸν θύσας ὡς ἥρωι κατέδειξε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν Ὀποῦντι θύειν καὶ τιμᾶν ὡς ἥρωα τὸν Ἡρακλέα.* Plut. Pyrrh. 6: *κάπρου καὶ ταύρου καὶ κριοῦ προσαχθέντος* [zum Eidopfer] und oben Xenoph. Anab. 2, 2, 9. — Dagegen nennen den Ochsen als erstes Tier der Trittys die Inschrift bei Dittenberger, *Syll.* 13, 36: *τριττοίαν βόαρχον χρυσόκερον*, d. i. Stier, Bock, Widder, Theocr. epigr. 4, 16: *δαμάλαν, τράγον, ἄρνα*; Eustath. z. Od. p. 1676, 37 . . *βοὸς καὶ αἰγὸς καὶ προβάτου*; Paus. 2, 11, 7: *ταύρου ἀρνὸς ὑός.* — Ebenso wie in allen diesen Beispielen wird auch sonst fast immer, wenn es sich um ein Opfertier handelt, das Zahlwort *εἷς* weggelassen (eine einzige Ausnahme s. S. 9 Anm. 2, wo der Gegensatz *ἑκατόν* das *ἑνός* bedingt hat); vgl. die zahlreichen Zeugnisse in den von Prott gesammelten *Leges sacrae*. Vgl. auch d. ath. Votivrel. b. v. Sybel nr. 6070.

Huhn und Gans, also von den übrigen Vierfüßlern getrennt, auftritt.[1] Diese Anordnung der Opfertiere ist, soviel ich weiß, ohne Analogie und widerstreitet dem sonst so deutlich hervortretenden Sinn der Alten für Parallelismus und Symmetrie. Wie ich schon in meiner ersten Abhandlung hervorgehoben habe, sollte man eigentlich hier, wo es sich nach Stengel nur um eine Aufzählung der opferbaren Tiere handelt, den Ochsen an der Spitze der Vierfüßler erwarten, da er nicht bloß das bei weitem größte und wertvollste Objekt unter ihnen darstellt, sondern auch bei Opferprozessionen oft vor den übrigen Tieren zum Altar geführt und geschlachtet wurde.[2]

5. Schon rein äußerlich betrachtet erscheint die Emendation, die Stengel nötig hat, um den von ihm gewünschten Sinn zu erzielen, viel zu kühn und kompliziert, um wahrscheinlich zu sein, insofern er gezwungen ist, nicht bloß eine Streichung und eine starke Transposition mit Zusatz vorzunehmen, sondern auch zugleich das überlieferte *πετεινόν* in *πεττόμενον* zu korrigieren.

So bleibt uns denn, nachdem wir gesehen, welch unübersteigliche Schwierigkeiten die Stengelsche Auffassung des *βοῦς ἕβδομος* darbietet, gar nichts anderes übrig, als zu der Ansicht der Paroimiographen selbst, denen sich auch deren letzte Herausgeber, Usener und meine Wenigkeit angeschlossen

---

[1] Daß die weit größeren und wertvolleren *τετράποδα* den *ὄρνιθες* (*δίποδα*) vorangehen, ist auch sonst die Regel: vgl. z. B. Paus. 4, 31, 9: *ζῶα τὰ πάντα ὁμοίως καθαγίζουσιν* [die Messenier im Kult d. Eileithyia], *ἀρξάμενοι γὰρ ἀπὸ βοῶν τε καὶ αἰγῶν καταβαίνουσιν ἐς τοὺς ὄρνιθας ἀφιέντες ἐς τὴν φλόγα.* Artemid. on. 2, 11 S. 99 Herch.: *ἄρξομαι δὲ ἀπὸ τετραπόδων.* Sibyll. b. Clem. Al. protr. 4, 62 S. 41 Sylb. *θυσίαισι τετραπόδων, διπόδων πτηνῶν θηρῶν τε φόνοισι.* Evang. Joh. 2, 14: *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστεράς.* Weitere Zeugnisse s. 4. Mos. 28, 11ff. u. unt. S. 434.

[2] Vgl. Dittenberger, *Syll.*[1] Nr. 207, 8—9 (192/1 v. Chr.): *θυσίαν συνετέλεσαν τῶι θεῶι ἑκατόμβην βούπρω[ιρον καὶ] δωδεκαῖδα βούπρωιρον τᾶι Ἀθανᾶι.* Ib. 13, 37: *τριττοία βόαρχος.* Hesych. s. v. *βούπρωρον· θυσία ἐξ ἑκατὸν προβάτων καὶ βοὸς ἑνός.*

haben, zurückzukehren und auch die zweite Erklärung des *βοῦς ἑβδομος* (b) ebenso wie die erste (a) auf ein hebdomadisches Opfer zu beziehen. Ich lese also nach wie vor in Übereinstimmung mit den Zeugnisklassen II und IV bei Macarius a.a.O. mit dem besonders gute Tradition[1] verratenden Cod. K: *Βοῦς ἑβδ. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. οἱ γὰρ πένητες τῶν Ἀθηναίων ἐξ ἀεὶ θύοντες ἔμψυχα, πρόβατον, ὖν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν(†)*[2]*, χῆνα, ἕβδομον ⟨τὸν βοῦν⟩ ἐπέθυον, πέμμα τετράγωνον κ. τ. λ.*

Gegen die von Stengel a. a. O. gegenüber meiner Erklärung und Lesung vorgetragenen Bedenken habe ich folgendes zu erwidern.

Wenn Stengel (S. 570) an der aus einem Schaf, Schwein, Ziege, Huhn, *πετεινόν* [?], Gans und Kuchen bestehenden Hebdomas großen Anstoß nimmt, indem er fragt: „Welch einer Gottheit durfte eine solche Sammlung angeboten werden?“, an einer anderen Stelle aber (S. 572) von einer „unglücklichen Hebdomas“ redet und damit andeuten zu wollen scheint, daß er ein derartiges Opfer für unerhört und deshalb für unglaublich halte[3], so verweise ich demgegenüber ganz einfach auf ein vollwichtiges Zeugnis Vergils (vgl. Nordens Komm. z. Aen. 6, 35 f.).

[1] Die gute Tradition bei Macarius erhellt nicht bloß aus dem richtigen Zusatze *τ. Ἀθηναίων*, der in den sonstigen Zeugnissen fehlt, sondern auch aus dem zu *πέμμα* hinzugefügten *τετράγωνον*, das übrigens auch der Millersche Zenobius (*Mél.* 357) bietet; vgl. darüber jetzt Stengel a. a. O. S. 573 f., dem ich beistimme.

[2] Statt des unverständlichen *πετεινόν* (= Vogel) möchten die Göttinger Herausgeber *πέλειαν* lesen; ich *περιστέριον*, was ich aber nur als eine Möglichkeit zur Ausfüllung der in der Reihe der Vögel vorhandenen durch *πετεινόν* angedeuteten Lücke betrachte. Ebensogut wäre auch ein *πέρδικα*, da die *πέρδικες* im Altertum häufig gezähmt wurden (Ael. an. h. 4, 13. Jo. Lyd. de mens. 4, 44. Lenz, *Zool. d. Griech. u. Röm.* 346 A. 1079 b), oder auch *μελεαγρίδα* (vgl. über die *μελεαγρίδες* als Opfertiere Paus. 10, 32, 16).

[3] S. 568 sagt Stengel: „Bezeugt sind solche Opfer zwar nirgends, aber man hat sie „mit voller Sicherheit“ aus der Tatsache erschlossen, daß Selene neben sechs anderen Kuchen einen sogenannten *βοῦς ἑβδομος*

Bei Vergil Aen. 6, 37 ff. sagt nämlich die cumanische Sibylle ('Phoebi Triviaeque sacerdos') zu Äneas:

Nunc grege de intacto septem mactare iuvencos
Praestiterit, totidem lectas de more bidentis.

Wir ersehen daraus, daß im Kult des Apollon und der Artemis-Hekate von Cumae, deren Priesterin die Sibylle war, von jeher hebdomadische Opfer üblich waren, die ja auch gewissermaßen den 7 Jünglingen und 7 Jungfrauen anderer Kulte derselben Gottheiten entsprachen, wie ich bereits im Philologus N. F. XIV S. 365 ff. hervorgehoben habe. Ebenso findet sich ein aus 7 φθόϊες bestehendes Kuchenopfer im Kult des koischen Zeus (v. Prott, *Leges sacrae* S. 20 Z. 31) usw.[1] Nach diesen Analogien kann ein ursprünglich aus 7 verschiedenen Haustieren (4 Vierfüßlern und 3 Vögeln) bestehendes Opfer um so weniger befremden, je natürlicher es war, gewissen Gottheiten von jeder gezüchteten Tiergattung ein Exemplar gewissermaßen als ἀπαρχή zu weihen, ein echt religiöser Gedanke, der z. B. auch dem Trittyenopfer deutlich zugrunde liegt. Daß dabei eine ziemliche Mannigfaltigkeit der Opfergaben entsteht, ist ganz natürlich und tritt anderwärts noch auffallender in die Erscheinung. Vgl. z. B. die koische Opfervorschrift bei v. Prott, *Leges sacrae* S. 27: *Ἡρακλεῖ ... σαλον βοῦς· τοῦτον θύει ὁ ἰαρεύς, τῶι δὲ ‖ θεῶι ἱ]ερὰ δίδοται κριθᾶν τρία ἡμέδιμνα καὶ σπυ-‖ρ]ῶν τρεῖς τεταρτῆς καὶ μέλιτος τέτορες κοτυλ-‖(έ)αι καὶ τυροὶ ὀΐεοι δυώδεκα καὶ ἰπνὸς καινὸς καὶ φρ-‖υγά]νων ἄχθος καὶ ξυλέων ἄχθος καὶ οἴνου τρία ‖ ἡμίχοα* ... Dittenberger, Syll. nr. 377 (Thera): *θύσοντι βοῦν καὶ πυρῶν ... καὶ κριθᾶν*

zum Opfer erhielt." Hier liegt ein Mißverständnis meiner Worte S. 64 vor: „Der erste und älteste dieser Riten [d. h. das Opfer einer Hebdomade von lebendigen Tieren] ist zwar nicht direkt bezeugt, kann aber mit voller Sicherheit aus dem zweiten erschlossen werden" [d. h. aus dem Opfer von sechs lebendigen Tieren und einem sogenannten βοῦς ἕβδομος].

[1] Vgl. auch die πλακοῦντες ζ' καὶ πόπανα ζ' d. Apollohymnus in d. Berl. Zauberpap. p. 128 Parthey, sowie Hesych. s. v. ὀλοοίτροπα.

... *καὶ οἶνου καὶ ἄλλα ἀπάργματα, ὧν αἱ ὧραι φέρουσιν.* Paus. 4, 31, 9: *πλησίον δὲ Κουρήτων μέγαρον* [in Messene], *ἔνθα ξῷα τὰ πάντα ὁμοίως καθαγίζουσιν· ἀρξάμενοι γὰρ ἀπὸ βοῶν τε καὶ αἰγῶν καταβαίνουσιν ἐς τοὺς ὄρνιθας ἀφιέντες ἐς τὴν φλόγα.* Namentlich das letztgenannte Opfer dürfte geeignet sein, Stengels Bedenken gegen die bunte Mannigfaltigkeit des hebdomadischen Tieropfers zu Athen endgültig zu beschwichtigen.[1]

Als zweiten besonders durchschlagenden Grund gegen die Richtigkeit meiner Erklärung macht Stengel die „Ungeheuerlichkeit" der Annahme geltend, daß „dieses [hebdomadische] Massenopfer eine Eigentümlichkeit der Armen in Athen gewesen sei". Wie mir scheint, läßt sich auch dieser Einwand verhältnismäßig leicht entkräften. Vor allem weise ich auf die allgemein anerkannte Tatsache hin, daß *πένης* im Gegensatz zu *πτωχός* nicht den Bedürftigen, sondern vielmehr den Mann des arbeitsamen Mittelstandes bezeichnet, der zwar nicht im Überflusse lebt, aber doch gerade so viel hat, als er zum Leben braucht. Man vgl. die klassische Definition des *πένης* bei Aristoph. Plut. 552 ff. *πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἐστιν μηδὲν ἔχοντα·* || *τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα,* || *περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν.* Ebenda Vers 512 ff. spricht es Aristophanes durch den Mund der Penia mit aller Deutlichkeit aus, daß die große Mehrzahl der Athener, nämlich alle Gewerbtreibenden und selbstwirtschaftenden Landwirte (515), solche *πένητες* seien. Da wir nun wissen, daß in der Blütezeit Athens bei weitem die meisten attischen Bürger

[1] Vgl. auch die höchst mannigfaltigen Opfergaben, die nach Paus. 7, 18, 7 der Artemis Laphria zuteil wurden: *ὄρνιθας ἐδωδίμους καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὗς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας ... καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων· κατατιθέασι δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ δένδρων καρπὸν τῶν ἡμέρων.* Wie ich im Archiv für Religionswissenschaft 1903 S. 68 f. auseinandergesetzt habe, galt auch das Opfer des *βοὸς ἕβδομος* ursprünglich wohl dem Apollon und der Artemis-Selene.

auf dem Lande lebten und ihre Landwirtschaft auf verhältnismäßig kleinen Gütern von durchschnittlich je 40 bis 80 Morgen Größe betrieben (Büchsenschütz, Besitz usw. S. 56; vgl. S. 84 u. 88; Thuc. 2, 16; Aristot. Ἀθ. π. 24), so läßt sich unbedenklich behaupten, daß das von den Paroimiographen den πένητες, also dem hauptsächlich von Landwirtschaft und Viehzucht lebenden athenischen Mittelstande[1], zugemutete Opfer eines Schafes, Schweines, einer Ziege, dreier billiger Vögel und eines Kuchens keineswegs für sie unerschwinglich war. Um dies zahlenmäßig zu erweisen, führe ich hier aus der interessanten, der ersten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts entstammenden Inschrift aus der attischen Tetrapolis bei v. Prott, *Leges sacrae* S. 46 ff. (vgl. auch Amer. Journ. of Archaeol. X, 209 ff.) die daselbst angegebenen Preise für tadellose Opfertiere an (s. auch Boeckh, St.[2] I 107 ff.). Danach kostete

ein βοῦς . . . . 90 Drachmen[2]
eine βοῦς κυοῦσα . . 90 „
eine ὗς κυοῦσα . . 20 „

[1] Vgl. in dieser Hinsicht die überaus charakteristischen Verse des Amphis (Meineke, Com. 3, 308 = Stob. 56, 4): ὁ πατήρ γε τοῦ ζῆν ἐστιν ἀνθρώποις ἀγρός, ‖ πενίαν τε συγκρύπτειν ἐπίσταται μόνος, ‖ ἄστυ δὲ θέατρον ἀτυχίας σαφοῦς γέμον und Menander (a. a. O. 4, 193): ὅστις πένης ὢν ζῆν ἐν ἄστει βούλεται, ‖ ἀθυμότερον ἑαυτὸν ἐπιθυμεῖ ποιεῖν κ. τ. λ. Mehr bei Ribbeck, *Agroikos* S. 6 ff. Ähnliches gilt auch von den Römern der guten alten Zeit; vgl. Horat. Carm. 1, 12, 41: *Hunc (Fabricium) et incomptis Curium capillis ‖ Utilem bello tulit et Camillum ‖ Saeva paupertas et avitus apto [arto?] cum lare fundus.*

[2] Vgl. die δάμαλις κριτά zu 50 Drachmen in der Inschrift bei v. Prott, *Leges sacrae* S. 25. Wie wertvoll ein Ochse auch später noch in Attika war, erkennt man aus Alkiphrons Schilderung von Opfern, die bei einer Dürre dem Ζεὺς Τέτιος dargebracht wurden (ep. 3, 35): ἐξ ἁμίλλης ἐκαλλιερήσαμεν πάντες οἱ τῆς κώμης οἰκήτορες, καὶ ὡς ἕκαστος δυνάμεως ἢ περιουσίας συνεισηνέγκατο, ὁ μὲν κριόν, ὁ δὲ τράγον, ὁ δὲ κάπρον, πένης πόπανον (wohl in Tierform!), ὁ δὲ ἔτι πενέστερος λιβανωτοῦ χόνδρους . . . ταῦρον δὲ οὐδείς· οὐ γὰρ εὐπορία βοσκημάτων ἡμῖν τὴν λεπτόγεων τῆς Ἀττικῆς κατοικοῦσιν. Infolge des αὐχμός sind natürlich alle Dorfbewohner vorübergehend zu πένητες geworden. Selbstverständlich können auch die πένητες (ζευγῖται!) Ochsen besitzen:

eine οἶς κυοῦσα . . 17 oder 16 Drachmen
ein τράγος παμμέλας 15 Drachmen
ein οἶς . . . . . 12 „
ein geringeres οἶς . . 11 „
ein κριός . . . . 12 „
eine αἶξ . . . . . 12 „
ein χοῖρος . . . . 3 „

Nehmen wir nun schätzungsweise an, daß der Preis eines erwachsenen nichtträchtigen Schweines ungefähr ebenso hoch war wie der eines erwachsenen Schafes oder einer Ziege (11—12 Drachmen), so sehen wir deutlich, daß der Wert eines einzigen βοῦς so ziemlich das Dreifache eines erwachsenen Schafes, Schweines und Ziegenbockes betrug. Natürlich wird die Differenz noch viel größer, wenn wir annehmen, was ja sehr wohl möglich ist[1], daß statt des erwachsenen Schafes, Schweines und Ziegenbockes nur ganz junge, aber mindestens 10 Tage alte Tiere dargebracht wurden.[2] In diesem Falle würde, da ein χοῖρος nur drei Drachmen kostete, der Gesamtwert der drei jungen Tiere auf etwa 9 Drachmen zusammenschmelzen: gewiß ein Preis, der auch für die πένητες unter den athenischen Ackerbürgern, denen als Selbstzüchtern die betreffenden Tiere ja noch viel weniger kosteten, ziemlich leicht zu erschwingen war.[3] Diese Annahmen lassen sich übrigens ohne Schwierigkeiten aus den antiken Schriftstellern selbst belegen. So opfert z. B. der

Aristot. Polit. 1, 1, 6: ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας: „οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα“· ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησίν ἐστιν. S. auch Stengel, *Kultusaltertümer* § 69 Anm. 22 ff.

[1] Stengel, *D. griech. Kultusaltertümer* § 82.

[2] Hesych. s. v. τέλεια ἱερά· τὰ ἐνιαύσια, οἱ δὲ τὰ ἡμέρας δέκα ὑπερβεβηκότα. Vgl. Varro r. r. 2, 4, 16 und überhaupt Marquardt, *Röm. Staatsverw.* III S. 166. Pfuhl, Mitt. d. ath. Inst. 28, 273.

[3] Um diese Dinge richtig beurteilen zu können, muß man die vielfach enorme Höhe der Kosten der öffentlichen Opfer bedenken; vgl. Stengel a. a. O. § 67; v. Prott, *Leges sacrae* S. 51 (oben). Wie schade, daß wir immer noch keine Geschichte der Preise im klassischen Altertum besitzen!

blutarme Hirt (Sklave!) Komatas bei Theokrit 5, 81 den Musen zwei χίμαροι, ebd. V. 82 f. der Sklave Lakon dem Apollon am Karneienfest einen καλὸς κριός, ebd. V. 11 f. der wohl auch als armer Hirt zu denkende Krokylos den Nymphen eine Ziege, während der Epigrammendichter Addaios (Anthol. Pal. 6, 258) einen Landmann nach einer guten Ernte der Demeter eine ὄϊς, eine ἀκέρωτος μόσχος und eine φθοῖς darbringen läßt.[1] Her. 1, 133. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Paus. 9, 3, 8 usw.

Zuletzt noch ein Wort über die von den Paroimiographen angegebene Reihenfolge der Tiere in der Hebdomas! Wie ich bereits in meinem ersten Aufsatze (S. 65) vermutet habe, lautete dieselbe ursprünglich wohl βοῦς, πρόβατον, ὗς, αἴξ, ὄρνις, περιστέριον [?], χήν[2], d. h. die Tiere wurden in der ihrem Werte entsprechenden Folge aufgeführt. Auf diese Weise versteht man auch leicht, daß der Ochse, der als das bei weitem wertvollste der genannten Opfertiere ursprünglich an der ersten Stelle stand (S. 9 Anm. 1 f.), naturgemäß an die letzte Stelle rücken mußte, sobald er durch einen ziemlich wertlosen Kuchen ersetzt wurde. Eine ganz vortreffliche Analogie zu dieser von mir in Übereinstimmung mit unserer besten Überlieferung angenommenen Reihenfolge der sieben Opfertiere gewähren uns mehrere punische in Massilia und Karthago auf-

---

[1] Nach einem Epigramm des Philippos von Thessalonike (Anth. Pal. 6, 231) opfert ein Schiffbrüchiger, der sich selbst als armen Teufel bezeichnet (V. 8), der Isis ein λαγαρὸν ποπάνευμα, ein πολιὸν χηνῶν ζεῦγος ἐνυδροβίων, eine νάρδος ψαφαρὴ κεγχρίτισιν ἰσχάσιν ἀμφί, καὶ σταφύλη γραίη (Rosinen), χὠ μελίπνους λίβανος (man beachte die bunte Mannigfaltigkeit dieser Opfergaben!) und verspricht der Göttin, falls sie ihn, wie aus dem Meere, so aus der Armut errette, eine χρυσόκερως κεμάς zu opfern. Vgl. auch Horaz Carm. 4, 2, 53 ff., der als *pauper* (Carm. 2, 20, 5; 2, 18, 10 usw.) dem Augustus zur Feier seiner glücklichen Heimkehr einen *vitulus* gelobt hat, während der reiche Mäcenas nicht weniger als *decem tauri totidemque vaccae* darbringen will, usw.

[2] Auch in dem Sophokleischen Fragment Nr. 782 Nauck[2] (b. Plut. de sol. an. 2, 4) wird neben der Hausgans auch die Haustaube als guter Leckerbissen erwähnt: τιθασὸν χῆνα καὶ περιστερὰν οἰκέτιν ἐφέστιόν τε.

gefundene Opfertarife, in denen ebenso wie 3. Mos. c. 1—7 u. 4, c. 28f. die Opfergaben streng nach ihrer Größe und ihrem Werte geordnet erscheinen: also zuerst Rinder, dann Kälber, Widder (oder Hirsche?), Ziegenböcke (oder Widder?), Ziegen, Schafe, zahmes und wildes Geflügel, zuletzt Kuchen.[1] Auch gegen diese Annahmen macht Stengel einige Einwendungen, die ich hier nicht unbeachtet lassen darf. Vor allem führt er gegen meine Vermutung, daß vielleicht *περιστέριον* an Stelle des unverständlichen *πετεινόν* zu setzen sei, an, daß Opfer von Haustauben bisher noch nicht nachgewiesen seien. Demgegenüber erlaube ich mir auf Ovid Fasti 1, 451 und Propertius 5, 5, 65 aufmerksam zu machen[2], wo allerdings von Taubenopfern im Kult der Venus als von einem ganz gewöhnlichen Brauche (vgl. das *saepe* bei Ov. a. a. O.) die Rede ist. Auch Dieterich, *Abraxas* S. 158 Anm. erwähnt Opfer von Tauben (vgl. Papyr. Leidens. S. 785 A. 5 im Pap. I 31, VII 2 und Horapoll. 2, 32). Es ist kaum zu bezweifeln, daß die von Propertius und Ovid bezeugten Taubenopfer in Rom auf griechisch-alexandrinischen Aphroditekult zurückweisen.[3] Daß aber nach meiner Vermutung

[1] Vgl. Corpus inscr. semit. I Nr. 165. 167. 170, wo natürlich das Schwein fehlt nach Herodian. 5, 6, 9. Ich verdanke die genauen Nachweisungen der Güte O. Meltzers, des Verfassers der „Geschichte der Karthager". Auch die zu jedem der in dem karthagischen Opfertarife genannten Tiere hinzugefügten Geldsummen sind höchst beachtenswert. Danach waren für einen Ochsen 10, für ein Kalb 5 Schekel, für einen 'hircus' (?) vel de capra 1 Schekel 2 Zer usw. an die Priester zu entrichten.

[2] Propert. 5, 5, 65: *Sed cape torquatae, Venus o regina, columbae || Ob meritum ante tuos guttura secta focos.* Ovid. Fast. 1, 451: *Ergo saepe suo coniunx abducta marito || Uritur Idaliis alba columba focis;* vgl. Porphyr. de philos. ex orac. haurienda libr. rel. ed. G. Wolff S. 192. Auf Grund dieser Zeugnisse dürfte nunmehr wohl auch Stengel (a. a. O. S. 571) über die von ihm angeführten Inschriften etwas anders urteilen. Vgl. auch Inscr. gr. IV (Argolidis) nr. 1511 (Epidaurus), wo unter anderen Bestandteilen eines Opfermahls aufgeführt werden: *πρόβατα*] *ἄπεκ*[*τα*] . . . *λιβα*[*νωτο* . . .] *τέλ*]*ειοι οἰν*[*άδες*] . . . *πεντήκοντα* . . . *δύ*]*ο χοῖροι τέλειοι* etc. Berl. Zauberpap. p. 155, 177.

[3] Syrisch, philistaiisch und phoinikisch waren Taubenopfer jedenfalls nicht (vgl. Lucian de dea Syr. 54, Euseb. pr. ev. 8, 14, 50), da-

die Taube hier zwischen Huhn (Hahn?) und Gans steht, kann nicht wundernehmen, wenn man sich einerseits der enormen Preise erinnert, die in alter und neuerer Zeit für edle Zuchttauben gezahlt worden sind[1], anderseits bedenkt, daß möglicherweise unser hebdomadisches Opfer aus einer Zeit stammt, in der die erst während der Perserkriege aus dem Orient eingeführte weiße Tempel- und Haustaube noch eine verhältnismäßig große Seltenheit und daher noch ziemlich teuer war, während die Gans seit alter Zeit sehr gemein und daher wenig wertvoll gewesen zu sein scheint (Paus. 10, 32, 16). Was den Wert der übrigen bei dem hebdomadischen Opfer der Athener verwendeten Haustiere anlangt, so folgt aus den oben angeführten Opfertarifen mit voller Sicherheit, daß, während der βοῦς naturgemäß wegen seines hohen Wertes ursprünglich an der Spitze stehen mußte, die übrigen genannten Vierfüßler, also das Schaf, das Schwein und die Ziege, ungefähr gleichwertig waren, so daß deren Reihenfolge ziemlich gleichgültig sein konnte. Wenn Stengel S. 572 die Reihenfolge der Tiere „durch die Häufigkeit des Opfers bestimmt" glaubt und so die auffallende Stellung des βοῦς zwischen Huhn und

gegen kommen sie massenhaft im jüdischen (Winer, Bibl. Realwörterb. unter *Taube* und *Turteltaube*), sowie bisweilen im lykischen Kult vor; vgl. die Darstellungen des Harpyienmonuments von Xanthos.

[1] Eine durchaus zutreffende Analogie dazu bieten die enormen Preise, die anfangs für die ebenfalls aus dem Orient nach Griechenland gebrachten Pfauen gezahlt wurden (Aelian. de nat. an. 5, 21; vgl. Philologus N.F. XI, 215), während sie schon zu Antiphanes' Zeit 'zahlreicher als Wachteln' und folglich ziemlich billig waren (Meineke, Com. Gr. 3, 117). Wenn also auch zu Phrynichos' Zeit ein (gewöhnliches?) Täubchen nur ein τριώβολον kostete (Meineke a.a.O. 2, 599), so konnte doch ein paar Jahrzehnte früher eine weiße Edeltaube im Preise über einer Gans stehen, wie denn ja auch später noch z. B. in Rom nach Varro r. r. 3, 7 bisweilen enorme Preise für gute Zuchttauben gezahlt wurden. Auch heutzutage noch werden in England Edeltauben bisweilen enorm hoch bezahlt (vgl. Leipz. Neueste Nachr. v. 24. Okt. 1903 Hauptblatt). Der Preis der Gänse scheint dagegen im alten Hellas sehr niedrig gewesen zu sein; vgl. Paus. 10, 32, 9.

Gans nach seiner Lesung rechtfertigen will, so kann ich ihm auch hierin nicht beipflichten. Erstens fehlen uns die genügenden Unterlagen, um die Häufigkeit der einzelnen Tieropfer namentlich im Privatkult mit annähernder Sicherheit feststellen zu können, zweitens sprechen die verhältnismäßig geringfügigen Notizen, die uns für die öffentlichen Opfer zur Verfügung stehen, auch nur zum Teil für die Annahme Stengels, insofern z. B. nach Ausweis der von Prott zusammengestellten Leges sacrae allerdings Schafopfer ungefähr 63-, Schweinopfer 33-, Ziegenopfer 20-, βοῦςopfer 18 mal[1] und Gansopfer gar nicht, dagegen Huhnopfer nur 2 mal erwähnt werden, drittens endlich ist bisher noch kein Zeugnis aufgefunden worden, welches die Opfertiere nach dem Prinzip der Häufigkeit ihrer Verwendung im Kulte geordnet aufführte, so daß auch von diesen Gesichtspunkten aus die von Stengel angenommene Stellung des βοῦς zwischen Huhn und Gans ganz unglaublich erscheint.

Fassen wir zum Schluß das Ergebnis dieser Untersuchung kurz zusammen, so darf es nunmehr so lauten: der βοῦς ἑβδομος war ursprünglich ein Opferkuchen von der Gestalt eines Ochsen, der zusammen entweder mit sechs verschiedenen lebendigen Opfertieren oder mit sechs Rundkuchen (σελῆναι) von solchen Leuten an siebenter Stelle dargebracht wurde, die nicht die Mittel hatten (das bedeutet πένητες; vgl. Paus. 9, 3, 8), einen lebendigen Ochsen zu opfern.

[1] Wenn ich richtig gezählt habe!

Nachschrift. Nachdem ich durch die Güte der hochverehrten Redaktion einen Bürstenabzug des nachstehenden Aufsatzes Stengels erhalten habe, sehe ich mich, um eine unliebsame Mißdeutung eines völligen Stillschweigens meinerseits zu vermeiden, zu der ausdrücklichen Erklärung genötigt, daß ich, wenn ich mich auch durch Stengels Entgegnung in keinem einzigen wichtigeren Punkte für widerlegt erachte, doch, um die Langmut der Redaktion wie der Leser dieser Zeitschrift nicht auf eine allzu harte Probe zu stellen, vorläufig und an diesem Orte darauf verzichte, nochmals auf eine Widerlegung der Annahmen Stengels einzugehen.

Wurzen, Ende Mai 1904. **W. H. Roscher.**

Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἕβδομος

Von **Paul Stengel** in Berlin

W. H. Roscher hatte die Güte, mir die Korrekturbogen der vorstehenden Abhandlung zuzusenden, und hat mir so die Möglichkeit gegeben, sogleich darauf zu erwidern. Ich tue es ungern, aber Leser, die mit dem Stoff nicht vertraut sind, oder denen mein Artikel im Hermes XXXVIII 567 ff. unbekannt geblieben ist, könnten sich durch die Sicherheit des Tones und die Zuversichtlichkeit der Behauptungen zu leicht in ihrem Urteil bestimmen lassen; noch einmal will ich durch die Erörterung der Frage niemandes Geduld auf die Probe stellen, Wiederholungen aber des früher Gesagten auch jetzt tunlichst vermeiden.

Die Parömiographen wollen ein Sprichwort erklären, warum man einen stumpfsinnigen Menschen βοῦς ἕβδομος genannt habe, und die übereinstimmende Antwort lautet: weil so ein Kuchen in Ochsengestalt hieß, der beim Opfer das lebende Tier ersetzen oder richtiger vorstellen sollte. Suidas u. β. ἑ. und Apostolios V 8 Bd. II S. 332 fügen nach Scholiastenmanier dieser Erklärung noch eine weitere Bemerkung hinzu: insbesondere habe man diese Kuchen auch neben sechs anderen, σελῆναι genannten, Rundkuchen geopfert. Die Richtigkeit dieser Notiz wird bewiesen durch Berufung auf Dichterstellen, wo solche Opfer erwähnt werden, wie auch durch die Quellenangaben im Scholion des Eustath. zu Σ 576 p. 1165 und bei Hesych. u. βοῦς, die sie auf die trefflichsten Gewährsmänner zurückführen. Mit der Erklärung des Sprichwortes hat das nichts mehr zu tun: ein Stumpfsinniger wurde β. ἑ. genannt,

weil man zu sechs flachen Kuchen noch einen in Rindsgestalt opferte, wäre ja auch der bare Unsinn. Pointe und Sinn bekommt der Spottname nur, wenn dem β. ἑ. lebende Wesen gegenüberstehen; er machte den Anspruch, ein ἔμψυχον zu sein, und war doch nur ein toter Kuchen[1], so verdient der ἀναίσθητος in Menschengestalt nicht den Namen Mensch, es lebt kein Geist in ihm.

Aber wenn nicht das Sprichwort, so könnte doch der Name des Kuchens daher rühren, daß er sechs σελῆναι hinzugefügt wurde? In der Tat scheint das sogar bezeugt zu sein. καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο β. ἑ., heißt es bei Eustath. a. a. O.; ἐκάλουν δὲ αὐτὸ βοῦν προστιθέντες καὶ τὸ ἕβδομον, ὅτι ἐπὶ ἓξ ταῖς σελήναις ἐπεθύετο οὗτος ἕβδομος, ὡς Εὐθυκλῆς ἐν Ἀταλάντῃ bei Suid. u. β. ἑ. II und Apostol. a. a. O. Die Quelle der gleichlautenden Zeugnisse ist dieselbe, es liegt also nur eins vor. Euthykles ist sie natürlich nicht, der hat nicht Antiquitäten gesammelt und doziert, sondern nur von dem Opfer selbst gesprochen; der Gewährsmann ist, wie wir bei Eustath. lesen, Pausanias oder ein noch älterer, den dieser ausgeschrieben hat, dessen Werk einen Passus über Kuchenopfer enthielt. Der ausführlichste und gelehrteste Auszug daraus liegt bei Suid. u. ἀνάστατοι vor. Auch hier der gleiche Wortlaut, nur das καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο β. ἑ., fehlt. Das ist also ein späterer Zusatz ohne jede Autorität und ohne Wert, und ihm stehen gegenüber alle die anderen (S. 422 abgedruckten) Zeugnisse, die den Ausdruck durch die Beziehung auf das Tieropfer erklären. — Hesych. u. βοῦς hat uns eine Nachricht erhalten, die offenbar aus guter Quelle stammt, vielleicht auch wie die Notiz u. ἕβδομος β. aus der Atthis des Kleitodemos (vgl. Müller Frgm. hist. gr. I S. 362 Nr. 16): πόπανόν τι τῶν θυομένων, οὕτως ἐν ταῖς ἁγιωτάταις Ἀθήνησι θυσίαις. Schon Siebelis hat bemerkt, daß sich das vor allem auf die uralten und ehemals hoch-

[1] καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἄψυχον ἐξεδόθη εἰς παροιμίαν Suid. u. β. ἑ.

heiligen Diasien beziehen muß; da hat man im fünften Jahrhundert (vgl. Thuk. I 126) noch keine Neuerungen eingeführt, am wenigsten aus einem obskuren Selenekult entlehnte. Der Kuchen und sein Name stammt also nicht erst von dem Seleneopfer her, ja er saß in diesem Kult nicht einmal fest und war für ihn nicht wesentlich. Das beweist der gleich gut bezeugte βοῦς πέμπτος, den man zu vier Selenen opferte; seltener, denn der β. ἑ. war einmal da und im Kult legitimiert; opferte man ihn aber, um durch das fingierte Tieropfer den Wert der Gabe zu erhöhen, so war damit auch die Zahl der Selenen gegeben. Der Name β. πέμπτος ist erst nach seiner Analogie gebildet und würde ohne ihn nicht existieren; es ist ein billiger Witz, kein sakraler Ausdruck, denn er kommt sonst nirgends vor, während der β. ἑ. in verschiedenen Kulten begegnet.

Roscher nennt das Opfer von sieben Kuchen eine Hebdomas „nach Analogie einer τριττύς, δωδεκηΐς, ἑκατόμβη, χιλιόμβη usw." (425). Er übersieht, daß alle diese Ausdrücke nur für Tieropfer gelten, seine Bezeichnung also dem griechischen Sprachgebrauch nicht angemessen ist[1]; daß 6 + 1 = 7 ist, habe ich nicht bestreiten wollen. Es dreht sich also alles um die Hebdomas von Tieren, und zwar kommt es nicht darauf an, die Tatsächlichkeit solcher Opfer nachzuweisen, sondern darauf, daß es sich in unserem Falle darum handle. Als Beispiel für den sonst, wie es scheint, ebensowenig wie der Name Hebdomas zu belegenden Brauch führt R. Verg. Aen. VI 38 f. an: Aineias soll dem Apollo und der Hekate sieben junge Stiere und ebensoviele weibliche Schafe opfern. Das Zeugnis mag gelten auch für griechische Opfer, es handelt sich um das Sibyllenorakel in Cumae, doch beweist es im besten Falle nur, daß im apollinischen und wohl auch

[1] Dagegen sehr wohl die Auslassung des Artikels vor dem Singular (cf. S. 425), selbst in der Sprache der Klassiker. Vgl. z. B. Isai. VIII 32 γονεῖς δ' εἰσὶ μήτηρ καὶ πατὴρ καὶ πάππος καὶ τήθη καὶ τούτων μήτηρ καὶ πατήρ.

im Kult der mit Artemis verwandten Hekate „Hebdomaden" vorkamen; aber natürlich nicht von allen möglichen Tieren, sondern gleichartigen[1], oder doch von solchen, die dem Gott und der Göttin auch sonst genehm waren. Ein Schaf, ein Schwein, eine Ziege, ein Huhn, eine Taube, eine Gans, einen Kuchen kann man niemals als eine Hebdomas bezeichnet haben, und die Gottheit soll erst genannt werden, der man mit einem solchen Opfer kommen durfte! Die „unglückliche Hebdomas" bezog und beziehe ich also nur auf unsere in Frage stehende Stelle. — Roscher ist mein „Zugeständnis", die Parömiographen hätten an eine Hebdomas von Opfertieren gedacht, „wertvoll"; aber diese Autoritäten genügen ihm nicht, auch die Göttinger Herausgeber und „wohl auch Usener" stünden zu ihm, ja drei Seiten darauf (428) ist Usener schon sicher. Es ist nicht meines Amtes, andere zu verteidigen, aber gesagt werden muß doch, daß die Herausgeber nichts anderes getan haben, als für *πετεινόν* zweifelnd *πέλειαν* vorgeschlagen, da ihnen in einer kritischen Ausgabe nur die Pflicht oblag, den Text zu edieren, und eine bessere Konjektur ihnen nicht einfiel; Usener aber spricht nur von den sieben Kuchen für Selene, mit keinem Wort von Opfertieren, bezieht sich also überhaupt nicht auf die Parömiographen, sondern auf das Zitat aus Pausanias und Kleitodemos.

Den Text der Parömiographen hält auch Roscher für verdorben, *βοῦν* habe ursprünglich wohl an erster Stelle gestanden (433) — wofür keine Überlieferung auch nur den ge-

[1] Eine Zusammenstellung etwa von Eber, Widder und Hahn wäre auch für eine Trittys unerhört. Sonst ist die Mannigfaltigkeit nicht beliebt; entweder ein Rind und so und so viel kleinere Tiere derselben Art, oder überhaupt Gleichheit. Il. Ψ 146. 873, Soph. Trach. 760, Bakchyl. XVI 17f., Bull. de corr. hell. 1900 S. 235, Dittenberger Syll.[3] 615, 30, Or. gr. inscr. sel. I 214, 63 usw. Zu der Annahme, es handle sich hier um die Absicht, von jeder gezüchteten Tiergattung ein Exemplar als *ἀπαρχή* zu weihen (cf. S. 429), berechtigt kein Wort in unserer Überlieferung.

ringsten Anhalt gibt —, für πετεινόν sei vielleicht περιστέριον zu schreiben, „ebenso gut wäre auch ein πέρδικα oder auch μελεαγρίδα oder auch πορφυρίωνα", (428, 2) auch νῆσσαν, das sich bei einem ungenannten Parömiographen findet, sei eine „nicht üble Konjektur" (423). Τὸν βοῦν aber muß gerade in die Tradition, der R. folgt (428), erst eingesetzt werden. Nach diesem heillosen Text nun versucht R. Suidas zu korrigieren, an dessen Worten niemand den leisesten Anstoß nehmen wird, ausgenommen das eine, daß die Stellung des βοῦς in der Reihenfolge der Tiere schwankt (s. darüber Herm. XXXVIII 568 ob. u. 572). Die Methode bewährt sich weiter in der Verwerfung der einzigen parömiographischen Überlieferung (Zenob. bei Miller Mél. 357), die ehrlich die Vorlage wiedergibt, freilich mit Schreibfehlern, aber ohne willkürliche Schlimmbesserungen, d. i. Entstellungen. Die Worte lauten: ἕβδομον δέ, ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἐξ ἔθνον οἱ πένητες πρόβατον ὗν αἶγα ὄρνιν βοῦν χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πετεινὸν βοῦν. Vielleicht hat eine noch frühere Fassung nur gehabt ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἐξ ἔθνον, <ἔθνον> οἱ πένητες καὶ ἕβδομον τ. π. β., und die Namen der Tiere sind als Glossem später in den Text gekommen. Dafür scheint noch eine Tradition zu sprechen (Diogen. III 50, Bd. I S. 224 cod. Vat. K), die die Namen ganz ungrammatisch eingefügt hat. Dann bestände also meine ganze „viel zu kühne und komplizierte Emendation", die ich „nötig hatte, um den von mir gewünschten Sinn zu erzielen" (427), darin, daß ich hinter ἔθνον ein zweites (ausgefallenes) ἔθνον einsetze und das sinnlose πετεινόν in πεττόμενον ändere. Daß aber wirklich einmal ἔθνον doppelt stand, davon finden sich wiederum Spuren bei Suid. u. β. έ.: θυομένων δὲ τῶν ἐξ ἐμψύχων π. ὑ. ἀ. β. ὅ. χ. ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου, und u. θῦσον: ὅτι ἐξ θυσίαι[1] ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο π. ὑ. β. ἀ. ὅ. χ. ἐθύετο ἕβδομος ὁ. έ. ἀ. (cf. Makar. II 89 und Miller Mél. 377: θύοντες—ἐπέ-

[1] Nicht ἱερεῖα, jedes reicht aus zu einer θυσία.

θυον). Aber auch wenn die Namen von Anfang an dagestanden haben sollten, ist die Schwierigkeit nicht viel größer. Vor allem meine ich die Entstehung der Korruptel erklären zu können (Herm. XXXVIII 570); daß aber „in dem Archetypus in der Reihe der Vögel eine Lücke entstanden" (423 Anm. 2) sein soll, wo doch deutlich dastand, daß vor dem Kuchen sechs Tiere aufgezählt werden sollten, und es alten und neuen Gelehrten nicht gelungen ist, das verlorene Wort zu finden, obwohl wir doch wissen und jene noch besser wissen mußten, was man in Athen zu opfern pflegte, das ist „sehr sonderbar" (cf. 426). Aber περιστέριον scheint R. noch immer am wahrscheinlichsten, und so bemüht er sich, wiewohl das ein entscheidendes Moment nicht beibringen kann, um seine Hebdomas zu retten, Taubenopfer nachzuweisen. Die angeführten Stellen (Ovid. fast. I 451 und Prop. V 5, 65) beweisen jedoch bloß, daß in Rom Liebende und Hetären der Venus auch Tauben opferten, und der Hinweis auf andere Zeugnisse nur, daß zum Zauber auch das Blut schwarzer Tauben benutzt wurde.

Ferner zum Beweis für die Mannigfaltigkeit griechischer Opfer und ihre bunte Zusammensetzung: Paus. IV 31, 9. Ich habe über die Stelle zusammen mit Paus. VII 18, 7 in meinen Kultusaltt.[2] 119 gesprochen; es handelt sich da nicht um Speiseopfer, sie sind überhaupt einzig in ihrer Art und nur aus der an jenen Orten noch herrschenden Auffassung der Göttin (der „Schlächterin" Robert in Prellers Griech. Myth. I 296, 2) zu erklären. Dittenberger Syll.[2] 630 empfängt die Göttermutter in Thera außer einem Rinde auch Weizen, Gerste, Wein und andere ἀπάργματα, und nach v. Prott leg. sacr. S. 27 (= Dittenberger Syll.[2] 618) würden in Kos dem Herakles geopfert ein Rind, Gerste, Weizen, Honig, Käse καὶ ἱπνὸς καινὸς καὶ φρ[υγά]νων ἄχθος καὶ ξυλέων ἄχθος usw. Ja, das ist in der Tat noch bunter, wirklich zu bunt, nur schade, daß τῷ θεῷ διδόναι nicht opfern bedeutet (Herm. XXXVI 321 f., 615).

Endlich die Reihenfolge der Tiere. — Wollte man einfach die üblichen Opfertiere aufzählen, so war das Natürlichste, daß man das gewöhnlichste zuerst nannte und so fort bis zum seltensten: Schaf, Schwein, Ziege, Huhn, Rind, Gans. So steht es in der besten Überlieferung Makar. II 89[1], die ich hartnäckig ignoriere (vgl. S. 422 u. 424), so auch in der von mir bevorzugten Zenob. Miller Mél. 357. Allerdings in einer Hebdomas wäre diese Folge nicht zu erklären, das wird jeder zugeben. Also nach dem Werte der Tiere. Aber wenn der Ochse zwischen Huhn und Gans glücklich eliminiert und durch die Taube ersetzt ist, sind die Schwierigkeiten noch nicht gehoben. Zwar „in alter und neuerer Zeit sind für edle Zuchttauben enorme Preise gezahlt worden“[2] (435), und erinnert man sich dessen, so wird man sich nicht mehr wundern, daß die Taube vor der Gans paradiert, aber — es bleibt das Huhn vor der Taube! Hält R. den Nachweis, daß dies noch kostbarer war als die Taube, um wieviel mehr erst als die Gans, für unnötig? Auch daß das Schaf teurer gewesen sein soll als das Schwein, ist recht unwahrscheinlich (cf. S. 431 f.). Für meine Annahme, die Häufigkeit der einzelnen Tieropfer betreffend,

[1] Vgl. S. 428 Anm. 1 u. S. 433 letzte Zeile. Was R. für die Trefflichkeit der Tradition anführt, gilt für cod. S. wie für K. Die Herausgeber halten S. für besser: *ut firmissimum emendationis fundamentum positum esset*, II praef. § 6; über K.: *hic illic extricandae verae scripturae profuit*, I praef. XXXIV.

[2] Auch von den πένητες? Das bleiben sie nun doch einmal, auch wenn sie nicht betteln gingen, und war der Preis der Tiere niedrig, so war in demselben Verhältnis der Wert des Geldes höher. Übrigens ermöglichten sie ja mitunter auch ein Tieropfer, wenn auch nicht gleich sechs auf einmal; Suid. sagt ἔμψυχον μὴ ἔχοντες, also wenn sie kein Tier hatten, opferten sie einen β. ἐ. Warum gerade einen βοῦς? (cf. S. 424 Anm. 1). Nun der war ebenso billig herzustellen, wie ein Schaf oder ein Schwein, und der Gott freute sich des stattlicheren Tieres mehr. Für die Diasien freilich paßten jene wohl noch besser, denn zum Sühnopfer, das man ganz vernichten mußte, wählte man ungern und nur sehr selten das wertvolle Tier, und dem Brauche wird man, auch wenn man Backwerk opferte, gefolgt sein.

fehlten die genügenden Unterlagen (436). Eine zahlenmäßige Statistik wird allerdings schwer zu beschaffen sein, aber R. hat sich doch bemüht einiges Material beizubringen, er hat die in v. Protts leg. sacr. vorkommenden Opfertiere gezählt, — und das Resultat? Alles stimmt: „Schafopfer ungefähr 63-, Schweineopfer 33-, Ziegenopfer 20-, βοῦςopfer 18 mal, Gansopfer gar nicht, dagegen Huhnopfer nur zweimal“ (436). Ja, von welchen Opfern berichten denn die Inschriften? Von Götterfesten, an denen die ganze Stadt teilnahm, von Prozessionen und festlichen Schmäusen; da gehört das Huhn freilich nicht hin.[1]

Also βοῦς: ἀπὸ τοῦ σχήματος (Poll. VI, 76), ἕβδομος: weil er das siebente opferbare ἔμψυχον darstellte.[2]

---

[1] Bezöge sich eine Inschrift (III = CJA III 77) nicht auf private Opfer (v. Prott S. 14), fehlte das Federvieh ganz. Umgekehrt erklärt der Charakter der anderen Verzeichnisse die verhältnismäßig große Zahl der Rinder.

[2] Als Schlußglied eines Massenopfers hätte βοῦς ἕβδομος nur Sinn, wenn vorher sechs lebendige oder gebackene βόες geopfert worden wären. Ἔμψυχον ἕβδομον oder ἱερεῖον ἕ. wäre vielleicht klarer, aber der Kuchen hatte einmal Ochsengestalt, darum βοῦς ἕβδομος.

St. Phokas

Von **Ludwig Radermacher** in Greifswald

'Als ich voriges Jahr einige Zeit auf der See lag', so berichtet Heinrich Heine an einer bekannten Stelle der Reisebilder[1], 'erzählte mir der Steuermann unseres Schiffes: die Hexen wären besonders mächtig auf Wight, und suchten jedes Schiff, das bei Tage dort vorbeifahren wolle, bis zur Nachtzeit aufzuhalten, um es alsdann an Klippen oder an die Insel selbst zu treiben. In solchen Fällen höre man die Hexen so laut durch die Luft sausen und um das Schiff herumheulen, daß der Klabautermann ihnen nur mit vieler Mühe widerstehen könne.' Vom Wesen und Treiben dieses guten Schiffgeistes teilt der Dichter dann allerlei mit: wie er verhüte, daß den treuen und ordentlichen Schiffern Unglück begegne, wie er überall nachsehe und für Ordnung und gute Fahrt sorge. Man könne ihn sehr gut im Schiffsraume hören, wo er die Waren gerne noch besser nachstaue; oft hämmere der Klabautermann auch außen am Schiffe, und das gelte dann dem Zimmermann, der dadurch gemahnt werde, eine schadhafte Stelle auszubessern; am liebsten aber setze er sich auf das Bramsegel, zum Zeichen, daß guter Wind wehe oder sich nahe. Man sähe ihn zwar nicht, auch wünsche keiner ihn zu sehen, da er sich nur dann zeige, wenn keine Rettung mehr vorhanden sei. Wenn der Sturm zu stark und das Scheitern unvermeidlich würde, setze er sich auf das Steuer, zeige sich da zum erstenmal und verschwinde, indem er das Steuer zerbräche; diejenigen aber, die ihn in diesem furchtbaren Augenblicke sähen, fänden un-

[1] Reisebilder (von Norderney) II (5. Aufl.) S. 24—27. Ein Steuermann wird tatsächlich, wie der Dichter angibt, die Quelle sein; noch heute erzählen hier in Pommern (Wieck) Schiffer vom Klabautermann.

mittelbar darauf ihren Tod in den Wellen. Zum Schlusse heißt es: vor fünfzig oder gar vor hundert Jahren sei auf dem Meere der Glaube an den Klabautermann so stark gewesen, daß man bei Tische immer auch ein Gedeck für denselben aufgelegt und von jeder Speise, etwa das Beste, auf seinen Teller gelegt habe, ja, auf einigen Schiffen geschähe das noch jetzt.

Heines Erzählung bietet, soweit ich sehe, den ausführlichsten Bericht über den Klabautermann; vergleicht man sie mit dem, was bei anderen Autoren zu lesen steht, so ergibt sich das Weitere, daß der Dichter die Angaben seiner Quelle treu aufgezeichnet haben muß. Daß es Unglück bedeutet, wenn der unsichtbare Patron des Schiffes sich zeigt, behaupten manche Berichterstatter[1]; andere freilich wissen auch, daß man ihn zu sehen vermöge, ohne schlimme Folgen befürchten zu müssen.[2] Von besonderem Interesse ist, was Heine über die Speisung des 'Kalfaters' erzählt; wir besitzen außerdem die Angabe, daß man ihm ein Schälchen Milch hinzustellen pflege.[3] Eine Sage aus Schleswig berichtet, wie ein Kapitän den Schiffsgeist zum Weine lud.[4] War es doch überhaupt ein alter Brauch, den Hausgeistern ihren Anteil an der Mahlzeit zu gewähren[5]; so wie nun das Schiff die Wohnstätte seines Besitzers ist, so hat es gleichfalls Anspruch auf einen Schutzgeist, der beim Essen bedacht wird. Das ist der Klabautermann. Zum Entgelt ist denn auch seine Sorge unermüdlich. „Wenn der Schiffer in der Kajüte eingeschlafen ist, das Schiff aber von Gefahr bedrohet wird, dann fühlt er sich plötzlich vom kleinen Klabautermann angestoßen, daß er erwacht und

[1] Vgl. Temme, *Die Volkssagen von Pommern und Rügen*, S. 300, S. 301. Golther, *Germ. Mythologie*, S. 144.

[2] Vgl. Wolf, Ztschr. f. deutsche Mythologie II S. 141—142. Müllenhoff, *Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig, Holstein und Lauenburg*, S. 319.

[3] Golther, a. a. O., S. 144. Kuhn u. Schwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*, Nr. 17, S. 15.

[4] Vgl. Müllenhoff, a. a. O., S. 319. [5] Müllenhoff, a. a. O., S. 337.

auffährt." „Der Klabautermann sorgt dafür, daß die Taue beim Einrahmen der Segel auch im schärfsten Winde nicht schlenkern." „Besonders laut und rührig ist er, wenn Sturm kommt."[1]

Für die Persönlichkeit, die durch solche Berichte hinlänglich charakterisiert wird, zeugt nun in merkwürdiger Weise eine Nachricht, die aus ganz anderer Gegend stammt. Von den Ufern des Schwarzen Meeres bis zur Adria und noch weiter verehrten vor alters die Seeleute den hl. Phokas aus Sinope als Patron; eine noch dem 6. Jahrhundert angehörige, griechisch geschriebene Homilie zu Ehren[2] des Heiligen berichtet darüber: Immerfort führen sie den Namen des Phokas im Munde, da er ihnen auch deutliche Beweise seines Beistandes liefert. Denn oftmals ward er gesehen, bald des Nachts, wie er beim Drohen eines Sturmes den Steuermann weckte, der beim Ruder eingenickt war, oder sonst, wie er die Taue spannte und das Segelwerk besorgte und vorn vom Schiff aus nach den Untiefen ausspähte. Daher bildete sich auch bei den Seefahrern der Brauch, den Phokas zum Gaste zu haben (*Φωκᾶν ἔχειν συνεστιάτορα*). Weiter heißt es dann, da der 'Unsichtbare' tatsächlich nicht mitspeisen könne, so pflege man die ihm bestimmte Portion in Geld umzusetzen und beim Landen die gewonnene Summe als Almosen des Phokas unter die Armen zu verteilen.

Täusche ich mich nicht, so haben wir hier eine Erscheinung vor uns, wie sie uns öfter begegnet, seitdem das Christentum begann, den alten Heidenglauben zu verdrängen und sich selbst an seine Stelle zu setzen. Phokas vertritt einen älteren Dämon, der dem nordischen Klabautermann urverwandt war und in gleicher Weise, wie er, geehrt wurde. Denn dieser Heilige, der sich den Schiffern zu jeder Tag- und Nachtzeit hilfreich erweist, ohne daß man ihn riefe, der beim Essen ihr

[1] Temme, a. a. O., S. 300—301.

[2] *St. Asterii Amaseni homilia in St. Phocam.* Migne Patrol. Gr. I T. 40, S. 300 flg.

Gast ist, muß doch recht eigentlich als Mitbewohner des Schiffes gelten. Dies ist nichts an sich Selbstverständliches, sondern erst erklärlich, wenn man annimmt, daß vor ihm ein echter Sondergott existiert hat, der der gute Geist und Schirmherr der Schiffe war und demgemäß in ihnen hauste. Dort hat man ihn nach einem Brauche, der auch in Griechenland und Rom volkstümlich[1] war, gespeist und getränkt, und als Phokas ihn ersetzte, da wurde der Heilige nicht anders behandelt. Freilich fand man nun bald heraus, daß es seltsam sei, einen 'Unsichtbaren' zu Gaste zu laden, und so bildete sich jene Ablösung aus, die auf ein im Namen des Heiligen gespendetes Almosen hinauslief, meines Erachtens ein echt christlicher Eingriff in gut heidnische Satzung. Wir sind unserer Quelle zu Dank verpflichtet, daß sie die Speisung des Phokas, die ja nebenbei weiter bestanden zu haben scheint, der Erwähnung würdig fand.

Es erhebt sich natürlich die Frage, ob wir noch imstande sind, den Dämon zu bestimmen, an dessen Stelle Phokas trat. Als Nothelfer gefährdeter Schiffer, und zwar nur der guten und tugendhaften, spielen die Dioskuren in der antiken Religion eine bekannte Rolle; zeigten sich während des Sturmes am Maste zwei leuchtende Flämmchen, so war die Mannschaft beruhigt; denn sie wußte, daß himmlische Hilfe nahe war. An einer klassischen Stelle der Euripideischen Elektra[2] sprechen sich Kastor und Pollux über ihre Tätigkeit aus: „Wir eilen zum Sikelischen Meer, Schiffe zu retten. Auf Ätherhöhen wandelnd, stehen wir den Schuldbefleckten nicht bei, die Frommen und Gerechten aber befreien wir aus schwerer Drangsal und erretten sie.“ Es ist überaus deutlich, daß sie echte Nothelfer sind, die zu Hilfe kommen, wenn ein braver Mann sie ruft; dagegen sind sie nicht, wie Phokas und der

[1] Ich erinnere an den Dienst der Laren in Rom, des *ἀγαθὸς δαίμων* (Rohde, *Psyche* I[3] S. 254, 2) bei den Griechen.

[2] Euripides, Electra, 1347 flg.

Klabautermann, an das Schiff gebunden, nicht dessen Mitbewohner. Wir kennen zudem andere christliche Heilige, welche die Dioskuren in der Verehrung der Seefahrer abgelöst haben. In Spanien ist es der hl. Petrus Gonzalez, von dem „die Schiffer erklären und bezeugen", wie es in der Quelle[1] heißt, „daß er von ihnen beim Hereinbrechen eines Sturmes auf der Höhe des Mastes oder an den Spitzen der Raen gesehen worden sei, mit einem angezündeten Leuchter in der Hand, und daß gleich nach dieser Vision das Meer sich beruhigt und der Sturm aufgehört habe." Die neapolitanischen Schiffer rufen in der Not den hl. Erasmus an; dann zeigt sich über dem Schiffe eine Fackel.[2] Beiden Heiligen wird von der Lichterscheinung her der Name St. Elmo beigelegt[3], der auch selbständig auftritt, eine Erinnerung an die fackeltragende Helena.[4] In Rußland ist der hl. Nikolaus der Retter aus dem Meere, aber wir finden auch ein Paar, die Heiligen Boris und Gleb, für die von V. Miller Identität mit den Dioskuren vermutet worden ist.[5] Alle diese Heiligen bilden eine Gruppe für sich; Phokas dagegen hat mit den Dioskuren und dem Elmsfeuer sicher nichts zu tun. Nun gibt es freilich Spuren, die darauf hinweisen, daß die Dioskuren einstmals nicht allein die Rolle der Nothelfer gespielt haben. Nicht weit südlich von der Stätte, an der man heute den hl. Erasmus verehrt, hatte im Altertum der Heros Palinuros sein Heiligtum[6]; noch heute trägt ein Vorgebirge Lukaniens nach ihm den Namen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Schiffer bei widrigem Winde seine Hilfe anflehten. Einst war Palinuros Steuermann des Äneas gewesen. In der Geschichte seiner Heroisierung

[1] Acta Sanctorum April. II ad d. 15 April. p. 397 E.

[2] Acta Sanctorum Junii I ad d. 2 Jun. p. 218 F.

[3] Acta Sanctorum Junii I, a. a. O. [4] Vgl. *Mélusine*, t. II, S. 112 flg.

[5] Vgl. A. Wesselofsky, Archiv für slavische Philologie IX S. 286 S. 287. Beachtung verdient die große Zahl der Nikolai-Kirchen am Strande der deutschen Ostsee.

[6] Vergil, Aeneis VI 337 flg., bes. Vs. 378 flg.

erinnert er an Nausithoos und Phaiax, von denen der eine dem Theseus als Steuermann, der andere als Hauptbootsmann (πρῳρεύς) gedient hatte. Beide besaßen zu Phaleron ein „von Theseus gestiftetes" Heiligtum, und ihnen zu Ehren wurde das Steuerfest (*Κυβερνήσια*) gefeiert.[1] In Bithynien hat man den Führer des Argoschiffes, Tiphys, verehrt.[2] Also finden wir an verschiedenen Meeresküsten im Altertum 'heilige Steuermänner' lokalisiert, denen sicherlich vor allem die Schiffer opferten und Feste feierten; sie werden dies nicht ohne die Absicht getan haben, die Heiligen sich geneigt zu machen und die Gewißheit ihrer Hilfe zu erlangen. Da stoßen wir auf Gestalten, die dem Phokas bereits um ein gutes Stück näher stehen, aber auch von ihnen ist schwerlich einer mit Phokas identisch. Wie man sich ihre Hilfe gedacht haben mag, zeigt wieder christliche Legende, die diesmal an den Namen des hl. Johannes Eleemosynarius anknüpft.[3] Ein Schiffsherr hatte großen Schaden gelitten, auch in Unternehmungen, die er auf den Rat des Heiligen begonnen hatte; darauf läßt dieser ihm ein großes Getreideschiff ausrüsten und heißt ihn, auszusegeln. Zwanzig Tage fährt er unter anhaltendem Sturmwinde dahin; weder Sterne noch andere Anhaltspunkte zeigen den Weg, aber der Steuermann sah, wie der hl. Patriarch neben ihm stand und das Ruder regierte, und hörte die Mahnung, sich nicht zu fürchten. So kommen sie glücklich nach Britannien, wo gerade Hungersnot ist, und machen ein glänzendes Geschäft. Ähnliches mag fromme, heidnische Legende von dem Beistand der Heroen Nausithoos und Phaiax erzählt haben. Geringere Herren, als die beiden Söhne des Zeus, erwiesen sie sich doch demjenigen gnädig, der ihre Hilfe verdiente und begehrte. Einst hatten sie selbst zur Gilde ge-

[1] Plutarch, Vita Thesei c. 17.

[2] Usener, *Die Sintflutsagen*, S. 258. Vielleicht gehört auch Phaon hierhin, über den Usener a. a. O., S. 191 und *Götternamen* S. 328 einzusehen ist.

[3] Migne Patrologia. *Patres Graeci* S. I T. 93 p. 1622 sq.

hört und sind dann die Patrone der Schiffer in derselben Weise geworden, wie heutzutage St. Hubertus Schirmherr der Jäger, St. Joseph Schirmherr der Zimmerleute ist. Den heiligen Steuermännern gegenüber ist Phokas ein Helfer überall, und so wüßte ich niemand zu nennen, der ihm ganz nahe käme, es sei denn der Klabautermann. Phokas zeugt für das Alter der Vorstellungen, die sich an den nordischen Schutzgeist der Schiffe knüpfen.

Gibt es nun nicht doch noch eine weitere Möglichkeit, sein antikes Vorbild zu bestimmen? Auf dem Hinterdeck der Galeeren befand sich im Altertum die Statue eines Gottes oder Heros, und zweifellos nahm man an, der so Geehrte werde das Fahrzeug in seiner besonderen Hut halten. Wo das heilige Bildnis stand, war auch die Persönlichkeit, die darin vorgestellt wurde, lebendig gegenwärtig, da der naive antike Mensch zwischen der Gottheit und ihrem Bilde überhaupt keinen wesentlichen Unterschied machte.[1] So war das Schiff des Gottes Haus, und der Gott oder Heros wird zu seinem Schutzgeist, der es auf der Fahrt begleitet. Ist hier später der hl. Phokas als Ersatz eingetreten? Ich glaube es nicht; denn auch heute noch führen in katholischen Ländern die Schiffe ihren Heiligen als Schutzpatron, aber man denkt sich seine Tätigkeit anders. Man ruft ihn an in der Not, und falls er sich nicht hilfreich erweisen mag, kann man ihn gar zwingen. Pietro della Valle erzählt ein Erlebnis mit portugiesischen Matrosen[2], die während eines Sturmes die Statue

[1] *Festschrift für Theodor Gomperz*, Wien 1902, S. 200 flg. Vgl. Petron c. 74 *nolo statuam eius in monumento meo ponas, ne mortuus quidem lites habeam.* Paulus ad edictum (l. XXVII): *Si statua patris tui in monumento posita saxis caesa est, sepulchri violati agi non posse, iniuriarum posse Labeo scribit.* Ein Bild des Anubis bewegt sich, eine Statue des Herkules schwitzt (Vita Commodi [Scr. hist. Aug.] 16, 5); das Bild des Ahnherrn trauert, wenn über die Nachkommen Unglück hereinbricht (Cicero pro L. Murena § 88, von den Herausgebern mißverstanden).

[2] Vgl. *Mélusine* II S. 187.

des hl. Antonius, die sich an Bord befand, immer fester und fester an den Mast schnürten und mit Injurien überhäuften, bis endlich der Wind sich legte. In dieser Geschichte fehlen alle die besonderen Merkmale, die nach der Erzählung des Asterius für die Tätigkeit des St. Phokas charakteristisch sind. Und so bleibt er tatsächlich der einzige Zeuge dafür, daß auch die antiken Schiffe ihren *lar familiaris* oder *genius*, wenn man so sagen will, besessen haben. Wie ist er zu solcher Ehre gelangt? Die Überlieferung über den Heiligen ist verwirrt und voll von Zügen, die den Stempel der Erfindung tragen; erst jüngere Legende weiß von einem Bischof[1] in Sinope, der nach einer griechischen Quelle Sohn eines Schiffbauers, nach anderen selbst Schiffer oder gar Steuermann war.[2] Schon die Herausgeber der Acta Sanctorum haben das für ätiologische Legende gehalten.[3] Asterius, der Landsmann des Heiligen und zugleich unser ältester Zeuge, berichtet[4], daß Phokas bei Sinope einen *κῆπος* besaß, dessen er wartete, daß er dort größte Gastlichkeit übte und in einer Christenverfolgung, die nicht genauer bestimmt wird, den Märtyrertod starb. Ich erwehre mich der Versuchung, an diese Angaben die Vermutung anzuknüpfen, die sich freilich aufdrängt, daß der *κῆπος* ursprünglich einem Heidengott gehörte. Vielleicht ist der Name Phokas, an *φώκη phoca* erinnernd und von dem gleichen Stamme abgeleitet, schuld daran, daß der Heilige zum Schutzgeist der Schiffe wurde; seine Verehrung in einem Zentrum des östlichen Seeverkehrs wird dazu beigetragen haben, den Ruf seines Namens weithin zu verbreiten.

[1] Bischof ist er wohl geworden durch Verwechslung mit einem gleichnamigen Heiligen in Alexandrien, der Bischof war, aber im übrigen sich von unserem Phokas sehr scharf scheidet.

[2] Acta Sanctorum Julii t. III p. 635 D E.

[3] a. a. O. Vgl. Migne, Patrol. Gr. IT. 40, S. 300 Anm.

[4] In der oben angeführten Homilie.

Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer[1]

Von **Karl Sapper** in Tübingen

Nachdem die sieggewohnten Scharen der Spanier den größeren Teil von Guatemala erobert hatten, fanden sie in der Landschaft Tezulutan so energischen Widerstand, daß sie von weiteren Eroberungsversuchen abstanden. Da hielt der glaubenseifrige Dominikanermönch Bartolomé de las Casas die Zeit für gekommen, um seine Idee einer friedlichen Eroberung und Christianisierung des noch nicht unterworfenen Gebiets zur Ausführung zu bringen. In der Tat erhielt er am 2. Mai 1537 die Erlaubnis zu dem genannten Versuch, der so vollständig gelang, daß schon nach 10 Jahren Don Felipe, damals Stellvertreter Kaiser Karls V. in Spanien, den Namen Tezulutan („Land des Krieges") in Verapaz („Wahrer Frieden") umwandelte, während er später (1555) sogar die alten Gesetze der dortigen Indianer als zu Recht bestehend anerkannte. Die weltentlegene Lage der Verapaz, der Mangel an Mineralschätzen, der anfängliche Ausschluß spanischer Kolonisten, das sachgemäße Benehmen der Dominikaner und der friedfertige Charakter der indianischen Bevölkerung brachten es mit sich, daß die Landschaft ihrem Namen verhältnismäßig gut entsprach, wie auch im Herzen der Indianer seitdem verhältnismäßige Ruhe und Frieden geherrscht haben. Wahrer, vollkommener Friede

[1] Ein Teil der hier mitgeteilten Beobachtungen ist ausführlicher von mir schon früher beschrieben worden: *Nördliches Mittelamerika*, Braunschweig 1897 S. 267 ff. und Internationales Archiv für Ethnographie Bd. VIII S. 195 ff.

ist freilich niemals in ihm eingekehrt, denn der neue Glaube hat sich zwar neben dem alten eingenistet, aber er vermochte ihn bis zum heutigen Tage nicht ganz zu verdrängen und blieb vielfach dem Gefühl des Indianers fremd: der christliche Gott ist eben so recht eigentlich der Gott der Fremden, und wenn ihm auch gegenüber den indianischen Göttern eine gewisse herrschende Stellung zuerkannt wird (etwa im gleichen Maß, wie sie die Mischlinge und Weißen den Indianern gegenüber im täglichen Leben einnehmen), so herrscht doch bei den Indianern, die fern von den Zentren der europäischen Zivilisation wohnen und infolgedessen auch von den neuen Ideen noch nicht stark berührt sind, allgemein die Ansicht, daß der Christengott sich mehr um die Fremden als um die Indianer kümmere und namentlich nicht so ganz das volle Interesse an jenen Dingen nehme, die dem Indianer von alters her am nächsten liegen. Eine derartige Anschauung hat sich bei den Indianern der Alta Verapaz (die weniger als die südlichere Baja Verapaz unter Mischlingseinfluß steht und heutzutage noch 95 Prozent indianischer Bevölkerung aufweist) trotz jahrhundertelang geübten Christentums erhalten können, weil bei der weiten Zerstreutheit der Bevölkerung über das Land hin eine sorgfältige Katechisierung seitens der spärlich vorhandenen Geistlichen nicht stattfinden konnte. Auch jetzt, da der Schulunterricht obligatorisch ist und selbst die Plantagenbesitzer seitens der Regierung gezwungen worden sind, für die Kinder der Plantagenarbeiter ein Schullokal einzurichten und einen Schulmeister anzustellen, ist das nicht viel anders geworden, da die Indianer sich gewöhnlich weigern, ihre Kinder zur Schule zu schicken und eher weiter wandern würden, als daß sie sich dazu zwingen ließen. Um aber wenigstens ein gewisses Maß von Kenntnis des christlichen Glaubens überall aufrecht erhalten zu können, hatten die christlichen Priester schon in alter Zeit die Glaubenslehre in indianische Sprache übertragen und segneten keine Ehe ein, bevor nicht die Ehestandskandidaten eine genügende Kennt-

nis des Katechismus nachgewiesen hatten. Diese Praxis ist bis in die jüngste Zeit hinein festgehalten worden, hat aber natürlich nicht vermocht, ein richtiges Verständnis der christlichen Lehren bei den Indianern anzubahnen. Namentlich scheint es ihnen schwer zu fallen, die verschiedenen Figuren ihrer Gotteshäuser lediglich als Bilder Gottes und der Heiligen anzusehen: sie nennen nicht nur jedes dieser Bildwerke — genau ebenso wie ein heidnisches Idol — einen „Gott" (mit dem spanischen Wort Dios), sondern glauben auch, daß diese Bildwerke tatsächlich leben. So wird vor dem Fest des Schutzheiligen einer Ermita dessen Bildnis in seinem Schrein von einer besonderen Kommission nach der Kirche des nächst benachbarten Dorfes getragen, damit der Heilige wieder einmal die Messe höre, und wenn unterwegs übernachtet werden muß, so wird ein Tuch über den Schrein gelegt und am nächsten Morgen der Weitermarsch erst wieder angetreten, nachdem der Führer der Kommission nach vorsichtigem Lüften der Hülle sich überzeugt hat, daß der Heilige bereits erwacht sei. Und wenn der Schutzheilige von Coban, der Santo Domingo, sein Namensfest feiert, so wird er nicht nur in Prozession durch die Stadt getragen, sondern vor seiner Rückkehr in die Kirche werden auch alle anderen Heiligenbilder zu ihm herangetragen, damit sie ihm ihre Glückwünsche darbringen. Aber nicht nur die Heiligenbilder, sondern sogar einzelne Holzkreuze stellen sich die Indianer unter Umständen oder wenigstens zeitenweise belebt vor, wie denn auch meine indianischen Träger mir von bestimmten Kreuzen am Weg ernsthaft versicherten, sie hätten sie hüpfen sehen.

Eine große Zahl von Heiligenbildern in der Kirche zu haben, ist der Stolz des Indianers, und als meine indianischen Begleiter einmal aus Zufall in Belize in eine protestantische Kirche geraten waren, erzählten sie mir nachher voll Mitleid: das müßten sehr arme Leute sein, denn sie hätten in ihrer Kirche nur einen Gott. Über die Einheit Gottes scheinen sie

sich überhaupt trotz des auswendig gelernten Katechismus durchaus nicht klar zu sein, wenigstens habe ich einmal einen Streit mit angehört, ob Christus und der Nazarener zweierlei Götter wären oder nicht; der Streit wurde von den anwesenden Indianern schließlich dahin entschieden, daß es sich hier in der Tat um zwei verschiedene Persönlichkeiten handle. Es darf daher auch gar nicht wundernehmen, wenn sie glauben, daß mein Gott, das ist der Gott der Protestanten, ein ganz anderer wäre, als der ihrige, und wenn sie annehmen, daß sie in Britisch Honduras nicht mehr zu beten hätten, da der dortige Gott ja englisch spreche und ihre Sprache nicht mehr verstünde.

Es ist also schon innerhalb ihres christlichen Glaubens eine Mehrheit von Göttern vorhanden — tatsächlich, wenn auch nicht eingestandenermaßen, da ja der Buchstabe ihres Katechismus das bestreitet. Unter solchen Umständen ist es auch wohl begreiflich, daß einige heidnische Göttergestalten verhältnismäßig friedlich neben dem Christengott Platz in ihrem Herzen behalten konnten. Bilder dieser heidnischen Göttergestalten habe ich nie gesehen, noch auch nur je eine Andeutung ihrer Existenz gehört; in vorchristlicher Zeit aber hat es natürlich, wie die Ausgrabungen beweisen, auch bei den Kekchi-Indianern zahlreiche Idole gegeben.

Gegenwärtig sind es der heidnischen Götter bei den Kekchi-Indianern, den Bewohnern der nördlichen Gebiete der Alta Verapaz, zwei: die Sonne und der „Herr von Berg und Tal". Von diesen ist der erstere, der Herr Sonne, eine einzige Persönlichkeit, die dem Indianer eine Fülle der wichtigsten Dienste leistet und daher auf höchster Stufe der Verehrung steht, ohne daß ihm jedoch Opfer dargebracht würden, denn solches ist unnötig, weil dieser gute Gott seine Wohltaten auch ohne Opfer spendet. Er ist auch zu weit weg, um ein Gebet zu hören. Aber dankbar denkt der Indianer stets des Guten, das die Sonne ihm darbietet: sie gibt der Erde Licht und

Wärme, trocknet das Feuchte, macht die umgeschlagenen Holzgewächse ihrer Rodungen dürr, so daß sie abgebrannt werden können und die Anpflanzung möglich wird; die Sonne läßt den Mais wachsen und reifen; sie ermöglicht daher dem Indianer erst den Lebensunterhalt und wird deshalb von ihm mit vollem Recht „unser Vater" genannt (li cacvuá sakkè, „unser Vater — bzw. Herr —, die leuchtende Sonne" im Gegensatz zum cacvuá Cruz, „unserem Vater dem Kreuz", das ist: dem christlichen Gott).

Ist die Sonne dem Indianer ein ferne wohnender Gott, so ist seine dritte Hauptgottheit, li cacvuá tzultaccá „unser Vater, der Herr von Berg und Tal" eine sehr nahe wohnende Vielheit, denn fast jedes Dorf und jeder Weiler haben ihren eigenen Tzultaccá und man hört gelegentlich Bemerkungen darüber, daß dieser oder jener Tzultaccá wesentlich stärker sei als ein anderer und seine Schutzbefohlenen kräftiger vor Krankheit und Gefahr beschütze. Naturgemäß wendet sich der Indianer immer an den Tzultaccá seines eigenen Wohnortes; bei sehr wichtigen Angelegenheiten, wie es z. B. das Besäen des Maisfeldes ist, werden aber neben dem heimischen Tzultaccá auch diejenigen der Nachbarorte und besonders wichtiger entfernter Punkte angerufen, damit sich ja keine Schwierigkeit ergebe. In dem von mir aufgezeichneten Gebet[1], das drei Tage vor der Maissaat gesprochen wird, sind außer dem Tzultaccá des Heimatortes noch zwei Tzultaccás von Nachbarorten und drei offenbar besonders bedeutsame Gottheiten dieser Kategorie von recht entfernten Lokalitäten aufgeführt. Die Tzultaccás wohnen in großen Höhlen in den Bergen der Alta Verapaz; einzelne sind männlich, andere weiblich, und zwar bewohnen die männlichen Tzultaccás die wasserarmen, die weiblichen aber die quellenreichen Berge. Hochwasser ist ein Zeichen für Feste, die der Tzultaccá in seinem unterirdischen Reiche gibt. Dort ruht der

[1]) Veröffentlicht in *Nördl. Mittelamerika* S. 292 f. und im Anhang, Nr. 2.

Tzultaccá in einer Hängematte, die mittels zweier riesiger Icvolais aufgehängt ist (Icvolai ist die gefährlichste Giftschlange des Gebietes, Crotalus horridus). Schlangen sind auch seine Diener; sie strafen durch ihren Biß die Vergehen der Menschen und je nach der Schwere derselben entsendet der Tzultaccá mehr oder weniger giftige oder auch ungiftige Schlangen. Außerdem vermag er die Vergehen der Menschen durch Krankheiten oder Blitzschlag zu bestrafen; Blitzschlag entsteht, wo der Tzultaccá mit seinem Steinbeil hintrifft. Das Wasser ist dem Tzultaccá heilig; es darf darum auch nicht etwa ein heißer Gegenstand zum Abkühlen in ein fließendes Wasser gestellt werden. Die Tiere des Wassers, der Erde und Luft sind ihm eigen; Fischen oder Jagen ist daher auch nur nach vollbrachtem Gebet und Opfer an den Tzultaccá gestattet. Durch Verbrennen in offenem Feuer dürfen Tiere nicht getötet werden. Gleich den Tieren sind ihm aber auch die Pflanzen eigen, namentlich die Nutzpflanzen, weshalb auch vor Saat und Ernte stets bestimmte Gebete und Opfer dargebracht werden. Und ebensowenig als von einem erlegten Wild irgend etwas Eßbares zurückgelassen und dem Verderben überantwortet werden darf, ebensowenig darf man auch Nutzpflanzen umkommen lassen und wo etwa Maiskörner verschüttet worden sind und in dem feuchten Erdreich aufgingen, da sieht man wohl gelegentlich, wie ein Indianer sie mit etwas Erde ausgräbt und in sein Maisfeld versetzt, damit sie nicht zugrunde gehen. Wer anders handelte, würde durch spätere Mißerfolge in Jagd bzw. Landwirtschaft gestraft werden.

Da Ackerbau die Grundlage der Volksernährung bildet und die Ergebnisse der Jagd und des Fischfanges den Tisch wesentlich angenehmer gestalten, so ist begreiflich, daß man versucht, den Tzultaccá in jeder Weise günstig zu stimmen. Das geschieht einmal durch Gebete, wie sie in altertümlicher Form, freilich da und dort unter Zusatz christlicher Elemente, von Mund zu Mund sich weiter vererben, dann durch Opfer

(Blumen, Kiefernzweige, Verbrennen von Kopalharz) und durch Kasteiungen (Enthaltung vom geschlechtlichen Umgang und vom Genuß des Fleisches, gewisser Kräuter und bestimmter Speisen). All dieses entspricht noch durchaus den vorchristlichen Gepflogenheiten, wenn auch das Maß abgeschwächt sein dürfte. Je nach der Bedeutung der Handlung, für welche des Tzultaccá Segen angerufen wird, ist aber auch das Maß der Opfer und Kasteiungen verschieden: so muß der Indianer fünf Tage vor und sechzehn Tage nach der Maissaat (also im ganzen 21 Tage lang, d. i. einen altindianischen Monat und einen Tag) völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit üben, während bei der Bohnen- oder Chilesaat[1] wenige Tage der Enthaltsamkeit genügen und zudem nur für diejenigen unbedingte Vorschrift sind, die größere Anpflanzungen dieser Nutzpflanzen machen, um mit dem Produkt Handel zu treiben. Bereits mischen sich aber in die althergebrachten Gebräuche auch christliche Elemente ein: so wird neun Tage vor der Maissaat zur Kirche gewandert und dort etwas Kopalharz, sowie eine Anzahl Kerzen (12 bis 23) verbrannt. Es ist dem Indianer eben trotz aller Vorliebe für den Tzultaccá doch dessen Unterordnung unter den christlichen Gott klar. Diese Unterordnung findet aber nur in den dichter bevölkerten Gebieten statt. Die unbewohnten oder sehr schwach besiedelten Urwaldflächen, wo auf Paßhöhen und an Wegteilungen noch keine Holzkreuze errichtet sind, stehen dagegen noch ausschließlich unter der Herrschaft des Tzultaccá. Wagt ein Indianer in einem solchen Gebiet sich niederzulassen, so umwandert er zunächst so viel Land, als er in einem Tag umwandern kann, und schlägt an den vier Kardinalpunkten je ein Bäumchen um; nach einem Jahr kommt er wieder, opfert dem Tzultaccá Kopalharz und macht sein Maisfeld in der Richtung, nach welcher hin der Rauch des Opfers gedeutet

[1] Chile = Paprika; Capsicum annuum.

hat. Auch nach der dauernden Besiedelung bleibt der Tzultaccá zunächst noch Alleinherrscher; Gebete an den Christengott sind verpönt, und erst nachdem eine größere Anzahl von Familien sich zusammen niedergelassen, eine Ermita errichtet und das obligate Heiligenbild darin aufgestellt hat, beginnt auch hier der christliche Gottesdienst; der Tzultaccá sagt nun: xinlup, „ich bin müde geworden", und tritt gewissermaßen die Oberherrschaft an den mächtigeren Christengott ab. Bei dem raschen Vordringen der Kekchi-Indianer in die Urwaldgebiete der nördlichen Alta Verapaz schiebt sich demnach die Territorialgrenze des christlichen Gottes immer weiter hinaus; das Alleinherrschergebiet des Tzultaccá schrumpft immer mehr zusammen. Aber noch immer ist es ausgedehnt genug und auch der christlichste Kekchi-Indianer wagt es nicht, sofern er überhaupt noch an alter Sitte hängt, hier zum Christengott zu beten, da der Tzultaccá darüber böse werden würde. In ähnlicher Weise respektierten meine Indianer auch den ihnen unbekannten Gott der heidnischen Lacandonen, solange wir in dessen Gebiet wanderten. Ein gewisser Zug der Toleranz scheint ihnen allen anzuhaften; es sind nun einmal keine Kampfesnaturen. Der Indianer, der mit seiner Familie einsam im fernen Urwald wohnt und nur zum Tzultaccá betet, wird sofort wieder christlich, sobald er ins Gebiet des Christengottes zurückkehrt, und schon vor den ersten Grenzpfählen dieses Reiches, vor den einfachen Holzkreuzen am Weg, zieht er wieder tief den Hut, wie wenn er niemals deren Bannkreis überschritten hätte.

Es liegt ein unterwürfiger Respekt in der Art, wie der Indianer vor die Bildnisse Gottes und der Heiligen hintritt und zu ihnen betet. Wenn er von ihnen spricht, so hat man stets das Gefühl, als ob er in Gedanken devote Bücklinge vor denselben machte. Wie so anders ist es, wenn der Indianer in feierlich stiller Tropennacht aus dem einsamen Lager im Urwald hervortritt nach der Richtung hin, in welcher am nächsten Morgen der Marsch fortgesetzt werden soll, wenn er nun auf einem großen

grünen Blatt über mitgebrachten glühenden Kohlen sein Kopalharz verbrennt und dazu sein altgewohntes Gebet an den Tzultaccá, den Herrn der Berge und Täler, den Herrn der Bäume und Schlinggewächse[1], spricht. Da zeigt sich das Vertrauen des Mannes, daß sein heimischer Gott ihm auch helfen werde, er, der alle seine Nöte und Bedürfnisse so viel besser kennt als der stolze fremde Christengott! Lag für mich schon auf gewöhnlicher sicherer Wanderung etwas Weihevolles in der Art, wie der Indianer frei und vertrauend sich an seinen Gott wandte, so werde ich den tiefen Eindruck nie vergessen, den ich empfing, als einst in den wilden Urwäldern von Britisch-Honduras nach bangen Tagen des Hungers in dämmernder Abendstunde der Älteste meiner indianischen Begleiter mit lauter Stimme seinen Tzultaccá anrief und um Jagdbeute anflehte, obgleich er das vorschriftsmäßige Opfer nicht darzubringen vermochte[2], und als noch in derselben Nacht, zum erstenmal wieder nach langer Zeit, in der Nähe das häßliche, meinen Ohren nun höchst melodisch klingende Geschrei eines Brüllaffen ertönte, da konnte ich mich des ketzerischen Gedankens nicht erwehren, daß der liebe Gott das vertrauensvolle Gebet der Menschen erhöre, auch wenn es nicht gerade an seine direkte Adresse gerichtet ist. —

Wenn der Kekchi-Indianer dem Christengott mit tiefstem Respekt entgegenkommt, wenn er anderseits mit warmer Dankbarkeit am Vater Sonne hängt, der so viel Gutes tut und doch so weit entfernt ist, daß ihm selbst der Christengott nicht zu nahe treten kann, so erfüllt ihn dagegen ein Gemisch von Liebe und Furcht dem Tzultaccá gegenüber. Aber obwohl er ihn unter Umständen fürchtet, so ist doch sein Herz hauptsächlich auf ihn gerichtet, denn es ist gewissermaßen ein Gott seiner eigenen braunen Rasse, während er sich den Christengott kaum anders als mit der gefürchteten und etwas gehaßten, genau genommen sogar etwas verachteten weißen Haut der Europäer

[1] *Nördliches Mittelamerika* S. 289 und im Anhang, Nr. 1.

[2] Vgl. Sapper, *Mittelamerikanische Reisen*. Braunschweig 1902. S. 38.

vorstellen kann. Mit einem gewissen Seufzen erfüllt er seine Verpflichtungen dem Christengott gegenüber; denn wenn der Dienst auch leicht ist, so hat er doch eine unangenehme Seite: er berührt vielfach einen sehr wunden Punkt beim Indianer — den Geldbeutel. Das ist beim Tzultaccá viel weniger der Fall, obgleich das Kopalharz großenteils auch erst von weither (z. B. Motocintla im mexikanischen Staat Chiapas) durch Handelsverbindung eingeführt werden muß. Dafür verlangt der Tzultaccádienst, wie schon erwähnt, gewisse leibliche Opfer, Kasteiungen und Entbehrungen verschiedener Art; aber gern unterzieht sich gar mancher Indianer 40tägiger[1] Enthaltung vom Beischlaf und 3tägigem Beten mit der ganzen Familie, um dem Tzultaccá in seiner Höhle persönlich Kerzen abbrennen zu dürfen und ihn vielleicht bei dieser Gelegenheit sogar von Angesicht zu Angesicht in seiner von Icrolai-Stricken getragenen Hängematte zu sehen!

Aber obgleich das alte Heidentum dem Herzen des Indianers viel näher steht als das moderne Christentum, so kann er sich den christlichen Einschlag doch bereits bei allen seinen Vorstellungen nicht mehr wegdenken. Wohl lebt die alte Art in vielfachen Erinnerungen noch fort: noch herrscht die Form des Brautkaufes allgemein[2], lokal wird sogar noch eine Art hauswirtschaftlichen Examens von der Braut verlangt (Chamá) und zugleich dem Bräutigam ein neuer Name beigelegt nach dem Objekt oder Geschehnis, das ihm zuerst nach der Brautnacht einen gewissen Eindruck gemacht hat; wohl klingt der alte Nagualismus gelegentlich noch nach, und die Kekchi glauben von den benachbarten Cholguink, d. i. den heidnischen Lacandonen, noch heutzutage, daß sie sich in Jaguare zu verwandeln vermöchten; wohl haben sich die verschiedenartigsten alten Gebräuche bis auf die Gegenwart erhalten, ohne daß der Fremde, auch wenn er viele Jahre

[1] 40 Tage d. i. zwei altindianische Monate.

[2] *Nördliches Mittelamerika* S. 279 f.

unter den Kekchi wohnte, davon anders als durch einen glücklichen Zufall erführe — aber der christliche Einschlag ist überall mehr oder minder deutlich zu erkennen und hebt sich in neuerer Zeit und bei den den Städten benachbarten Indianern immer deutlicher heraus. Man sieht das ganz besonders schön bei den Anschauungen, die die Indianer bezüglich des Fortlebens nach dem Tode haben.

Schon seit uralter Zeit steckt den Kekchi-Indianern der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode im Blute, und zwar glauben sie, daß sie nach dem Tode alle die Reisen nochmals machen müßten, die sie während des Lebens gemacht hatten. Deshalb gibt man dem Toten auch womöglich einen neuen Anzug und eine neue Binsenmatte mit ins Grab, auf welch letzterer die wandernde Seele schlafen soll. Außerdem erhält der Tote einen tönernen Kochtopf, eine Tasse, eine hölzerne Trinkschale und eine Masbael (d.i. ein Tuch, in das die Nahrungsmittel eingewickelt werden), ferner Hut, Sandalen, Tragband, Tragnetz, Feuerzeug und das aus Palmblättern hergestellte Regendach, kurz die volle Reiseausrüstung, mit Ausnahme der jetzt gebräuchlichen, in alten Zeiten aber natürlich unbekannten wollenen Decke, von der man glaubt, sie würde im Grab die Seele beißen. Damit aber das christliche Element auch hier nicht fehle, so wird dem Toten ein Rosenkranz in die rechte Hand gelegt. Wichtiger ist freilich, daß die Kleidung gut sei, und wenn der Indianer fern von seiner Heimat den Tod vor Augen sieht, so ist es seine wichtigste Beschäftigung, seine Kleidung auszubessern, damit sie im Jenseits die langen Reisen auszuhalten vermöge, denn der Indianer schämt sich ja so sehr, wenn er nicht in anständiger Kleidung vor fremden Leuten erscheinen kann!

Sofern von der Reiseausrüstung irgend etwas vergessen sein sollte, so erscheint die Seele des Verstorbenen dem nächsten Anverwandten im Traume und macht darauf aufmerksam. Da man aber natürlich das Grab nicht wieder öffnen kann, so

gibt man das Vermißte dem nächstfolgenden Toten mit ins Grab mit dem Auftrag, es im Jenseits dem rechtmäßigen Besitzer abzuliefern.

Speisen gibt man dem Toten nicht mit, da die Seelen (ánum) keinen irdischen Leib mehr hätten und deshalb auch keine irdische Nahrung mehr zu sich nehmen könnten. Der Tzultaccá versieht sie mit der im Jenseits üblichen Nahrung.

Da es manchmal (aber freilich höchst selten!) vorkommen mag, daß der Indianer nicht alle früher durchwanderten Wege wiederfinden würde, so sind an den Wegteilungen Holzkreuze aufgestellt; die Seele zieht vor diesen den Hut und frägt nach dem Weg, worauf das Kreuz den nötigen Bescheid geben wird. Reisen, die der Lebende zu Wasser oder auch in einem fernen fremdsprachigen Lande gemacht hat, braucht die Seele später nicht zu wiederholen, denn sie geht eben nur so weit, als sie mit eigener Kraft und ohne fremde Hilfe kommen kann. Es hat deshalb meine indianischen Träger mehrmals die Frage beschäftigt, wie es nun eigentlich mir nach dem Tode ergehen würde; denn wenn ich auch die Reisen ebenso wie meine Träger zu Fuß zurücklegte, so trug ich doch mein Gepäck nicht selbst, war also auf fremde Hilfe angewiesen; die Frage wurde nun mehrfach dahin entschieden, daß sie eben im Jenseits mich wieder auf meinen Reisen begleiten und mir mein Gepäck nachtragen wollten.

Wie der lebende Indianer nach jeder Reise zu Hause eine Zeitlang ausruht, um neue Kräfte zu sammeln, ehe eine neue Reise angetreten wird, so macht es auch später die Seele. Es ist deshalb notwendig, für die heimkehrenden und ausruhenden Seelen ein geeignetes Rasthaus zu schaffen und zu diesem Zweck vereinigen sich bei den Kekchi-Indianern etliche Familien zur Erbauung eines Beerdigungshauses, das zugleich als Schlacht-, Fest- und Versammlungslokal, sowie als Gotteshaus dient und daher gegenwärtig allgemein den spanischen Namen Ermita führt. Ist mit gemeinsamer Arbeit das betreffende Haus errichtet

worden, so wird es eingeweiht oder getauft (guatasamvil): alle Genossenschaftsmitglieder kommen mit Kind und Kegel abends in der Ermita zusammen und trinken Chicha (vergorenen Zuckerrohrsaft).[1] Nachts um 12 Uhr wird dann ein Schwein geschlachtet und mit dem warmen Blut Pfosten und Balken der Ermita bespritzt und beschmiert. Darauf zerlegen die Frauen das Schwein und bereiten daraus das Festmahl, das beginnt, sobald am nächsten Morgen die Sonne aufgeht. (In ähnlicher, aber etwas einfacherer Weise werden auch die Wohnhäuser, sowie die Boote der Kekchi-Indianer eingeweiht.)[2]

Die Ermita ist nicht nur das Begräbnishaus der betreffenden Genossenschaft, sondern auch der Mittelpunkt des sozialen Lebens innerhalb des betreffenden engen Kreises; eine besondere Verwaltungsbehörde, deren Mitglieder nach Bekleidung der unteren Ämter erst in die höchsten einrücken dürfen, sorgt für alle einschlägigen Arbeiten, die Kasse der Ermita gibt gegen hohe Zinsen auch wohl Darlehen an Genossenschaftsmitglieder; bei den Arbeiten, die nur von einer größeren Anzahl von Personen zweckentsprechend ausgeführt werden können, wie Maissaat, Ernte, eventuell auch Hausbau, unterstützen sich die Ermitagenossen gegenseitig, wobei freilich der Arbeitgeber seine Mitarbeiter durch einen Schmaus schadlos halten muß. Die wichtigste gemeinsame Angelegenheit bleibt aber immer die Instandhaltung der Ermita als Begräbnishauses; denn es muß dafür gesorgt werden, daß kein Regen, nicht Mond-, nicht Sonnenschein auf die Gräber falle und die Seelen belästige, wenn sie wegemüde nach ihrer Heimat zurückgekehrt sind und behaglich mit ihren Genossen plaudern, bevor sie sich auf neue Wande-

[1] Globus Bd. 80 S. 261 (Speise und Trank der Kekchi-Indianer).

[2] Die Blutflecken an Balken und Pfosten werden nicht abgewaschen und waren mir schon häufig aufgefallen, ohne daß mich irgendein Indianer über die Bedeutung derselben aufgeklärt hätte; erst im zwölften Jahre meines mittelamerikanischen Aufenthaltes brachte mir ein Zufall des Rätsels Lösung — ein Beweis übrigens, wie schwierig es ist, derartige Dinge überhaupt in Erfahrung zu bringen.

rungen begeben. Wenn die Ermita baufällig geworden ist oder das Dach neu gedeckt werden muß, so verteilt der Vorstand des Verwaltungsausschusses, der „Vater der Ermita", nach Recht und Billigkeit die notwendigen Arbeiten und Materiallieferungen auf die einzelnen Mitglieder der Genossenschaft, und unweigerlich bemüht sich ein jeder, seinem Anteil an den Lasten gerecht zu werden, denn wer dies nicht tun sollte, würde des Anspruches auf ein Begräbnis im Innern der Ermita verlustig gehen und müßte, ebenso wie etwa ein Fremder, der zufällig in jener Gegend stürbe, mit einem Grabe im Freien außerhalb der schützenden Ermita vorlieb nehmen — ein herbes Los!

Eine allgemeine Versammlung der Seelen, die eine Ermita bewohnen, findet am Allerseelentag statt — dem einzigen Tag im Jahr, an dem deshalb auch die Ermita von durchreisenden Fremden nicht als Nachtquartier benützt wird. Diesen Tag benutzen die Seelen auch zu einem Besuch der Hütten ihrer lebenden Angehörigen und darum setzt man ihnen vor dem Hausaltar Speisen und Zigarren vor; zwar vermögen die Seelen diese Dinge nicht materiell zu genießen, aber sie erfreuen sich am Geruch dieser Herrlichkeiten und ziehen befriedigt wieder ab.

So führen die Seelen ein fröhliches, zufriedenes Wanderleben, bis sie alle Reisen wiederholt haben und damit ihren Verpflichtungen gegen den Tzultaccá nachgekommen sind. Nun erst gilt es Rechenschaft vor dem Christengott abzulegen und bei ihm die Sünden abzubüßen. Da die Indianer sich den Christengott als einen Weißen vorstellen, so vermuten sie auch, daß Gott eine ähnliche Plantagenwirtschaft im Jenseits führe, wie die Europäer es in der Alta Verapaz tun. Deshalb glauben die Indianer auch, sie müßten im Jenseits dieselben Arbeiten verrichten wie auf Erden (Bäume fällen, roden, reinigen usf.), so lange, bis sie ihre Schuld abgearbeitet hätten. Während sie aber auf den irdischen Pflanzungen fast niemals den Zeitpunkt erleben, an dem sie alle Vorschüsse abgearbeitet hätten, hoffen sie im Jenseits ein besseres Los zu finden: nach

einer längeren oder kürzeren Frist sind sie ihrer Sünden ledig und dürfen nun unter dem Vordache zuhören, wie die Engel im Innern des Hauses dem lieben Gott auf ihren heimischen Instrumenten (Geigen, Gitarren und Harfen) vorspielen. So unbescheiden ist der Indianer nicht, daß er glauben würde, er dürfte hinein ins Haus des Christengottes, sieht er ja doch auf Erden tagtäglich, daß der Weiße, der einen benachbarten Pflanzer besucht, in dessen Wohnzimmer geführt wird, während der begleitende Indianer unter dem Vordach (der Veranda) oder höchstens in der Küche sich aufhalten darf. Im Himmel, denkt er, wird's auch nicht anders sein, da der Christengott ja doch der Gott der Weißen ist! Aber der Indianer ist es zufrieden; er denkt sich wohl, es sei ganz in der Ordnung, daß der Gott der Weißen auch die Weißen etwas besser behandelt, als die Indianer, wie er anderseits auch überzeugt ist, daß der Tzultaccá sich nur um die Indianer kümmert, um so mehr, als auch nur diese sich an ihn wenden. Da aber die Fremden sich nicht um den Tzultaccá kümmern, dieser aber der Herr der Nutzpflanzen ist, so fühlt sich der Alcalde (Bürgermeister) der Plantage für verpflichtet, in stillschweigender Stellvertretung für seinen Oberherrn die nötigen Gebete und Opfer darzubringen, wenn der europäische Pflanzer ein Maisfeld säen will. —

Was ich hier vorgetragen habe, ist etwa die Ansicht der am Alten hängenden, fern von den Zivilisationszentren wohnenden Kekchi-Indianer, während die städtebewohnenden Indianer fast ganz zu reinen Christen geworden sind, soweit man eben bei der von allerhand Aberglauben durchseuchten Mischlingsbevölkerung von reinem Christentum reden kann. Eine Menge von Mittelschattierungen bewegen sich zwischen den Extremen hin und her; wie stark aber das heidnische Element auch in den Glaubensansichten der Indianer sein mag, so viel ist sicher, daß es in seinem Herzen den Glaubensfrieden nicht wesentlich stört, wenn auch der „wahre Friede“ nicht ganz darin zu finden sein dürfte.

Anhang

Zwei Kekchi-Gebete (nach der Übersetzung von David Sapper)[1]

1. Abendgebet an den Tzultaccá auf der Reise.

Du o Gott, du Herr der Berge und Täler! Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens[2] habe ich dir gegeben.

Jetzt gehe ich vorüber unter deinen Füßen, deinen Händen[3], ich, ein Reisender.

Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, mir zu geben allerlei große Tiere, kleine Tiere, du mein Vater!

Du hast eine Menge Tiere, den wilden Pfau, den wilden Fasan, das Wildschwein; zeige sie mir also, öffne mir die Augen, nimm sie und setze sie auf meinen Weg.

Ich sehe, ich schaue sie dann; ich bin unter deinen Füßen, unter deinen Händen; ich bin im Glücke, du Herr der Berge, du Herr der Täler!

In deiner Macht, in deinem Namen, deinem Sein ist alles mögliche im Überfluß; von allem möchte ich haben.

Heute müßte ich vielleicht meine Maiskuchen trocken essen und ich bin doch in einem reichen Jagdgelände; es möge Gott sehen, daß es hier nichts Lebendes gibt; vielleicht nur einen wilden Pfau bringe ich, schleppe ich her.

Jetzt sehe, schaue ich auch, du mein Gott, du meine Mutter, du mein Vater! Nur das ist es, was ich sage, was ich denke: es ist ja nicht Vieles und Gutes deines Essens, deines Trinkens, was ich hergeschleppt habe. Und mag es nun so oder so sein, was ich sage, was ich denke, ist: Gott! Du bist meine Mutter, du bist mein Vater!

---

[1] Sapper, *Nördliches Mittelamerika*, Braunschweig 1897, S. 289 f. und S. 292 f.

[2] d. h. „deines Opfers". [3] d. h. „unter deiner Macht".

Jetzt werde ich also schlafen unter deinen Füßen, unter deinen Händen, du Herr der Berge und Täler, du Herr der Bäume, du Herr der Schlinggewächse!

Morgen ist wieder der Tag, morgen ist wieder das Sonnenlicht!

Ich weiß nicht mehr, wo ich dann sein werde.

Wer ist meine Mutter, wer ist mein Vater? Nur du, o Gott!

Du siehst mich, du beschützest mich auf jedem Wege, in jeder Dunkelheit, vor jedem Hindernis, das du verstecken, das du beseitigen mögest, du o Gott, du mein Herr, du Herr der Berge und Täler!

Nur das ist es, was ich sage, was ich denke, sei es nun, daß es mehr, sei es, daß es nicht mehr sein sollte, als ich gesagt habe: du erträgst, du vergißt meine Verfehlungen!

2. Gebet an den Tzultaccá, drei Tage vor der Maissaat.

Du o Gott, du mein Herr, du meine Mutter, du mein Vater, du Herr der Berge und Täler!

Jetzt ist der Tag, jetzt ist das Sonnenlicht! Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens gebe ich dir!

Und es ist nicht Vieles und Gutes, was ich dir gebe.

Jetzt habe ich das Opfer verbrannt in der Stunde des Tages, der Stunde des Lichtes. Ebenso werde ich es tun in drei Sonnen, in drei Tagen!

Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, (dich) vor meiner Seele, meinem Leibe zu zeigen; es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, mein Essen, mein Trinken mir zu zeigen, du meine Mutter, du mein Vater, du Engel, Herr der Berge und Täler!

Wer ist meine Mutter, wer ist mein Vater? Du gewiß: wegen der Rodung, der Reinigung (des Maisfeldes), wegen des Essens, des Trinkens!

Jetzt, o mein Gott, bin ich vor deinen Füßen, vor deinen Händen, damit mein Mais emporsprosse, du meine Mutter, du mein Vater, du Herr der Berge und Täler! Laß ihn aufkeimen!

Jetzt ist der Tag, jetzt ist das Sonnenlicht! Ebenso wird es sein in drei Sonnen, in drei Tagen. Laß ihn aufkeimen, du Herr von Pecmó[1], du Herr von Cojaj[2], du Herr von Chiitzam[2], du Herr von Xekabyuc[3], du Herr von Cancuën[3], du Herr von Chakmayik[3]!

In drei Sonnen, in drei Tagen wird (der Maissamen) seinen Platz finden vor deinem Mund, vor deinem Angesicht!

Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, ihn zu beschirmen vor allem, was ihm widerfahren kann, denn ich stecke ihn, denn ich decke ihn zu vor deinem Mund, vor deinem Angesicht!

Mögest du alle deine (ihm schädlichen) Kinder[4] verstecken und befestigen!

Wirf sie hinweg über dreizehn Berge, über dreizehn Täler! Ich will nicht, daß er absterbe und vergehe —, vielmehr will ich, daß mein Mais keime und sprosse.

In sieben Sonnen, in sieben Tagen werde ich nachsehen nach dem Sproß, dem Keim, der hervorschaut und ans Tageslicht kommt; darauf pflanze ich nach. —

Im Namen Gottes des Vaters, Gottes des Sohnes und des heiligen Geistes!

---

[1] Der heimatliche Tzultaccá. [2] Nachbarliche Tzultaccás.
[3] Entfernte, aber mächtige Tzultaccás.
[4] d. h. Tiere, wohl auch Pflanzen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. oben im ersten Hefte dieses Bandes S. 4 f.).[1]

4 Ägyptische Religion

Von **A. Wiedemann** in Bonn

Ein Bericht über die Fortschritte unserer Kenntnisse auf dem Gebiete der ägyptischen Religion muß von vornherein auf Vollständigkeit verzichten. Das Material, welches aus dem alten Ägypten vorhanden ist, bringt fast durchweg Beiträge zum Glauben des Volkes. Die Inschriften der Tempel und

[1] Jedes Heft kann nur einen entsprechenden Teil der regelmäßig wiederkehrenden und der in größeren Zwischenräumen zu gebenden Berichte bringen. Es hat sich herausgestellt, daß bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes, selbst wenn der festgesetzte Raum um ein beträchtliches überschritten wird, erst in den acht Heften von zwei Jahrgängen der Kreis der Berichte jedesmal sich schließen kann. Den nun für 1903/04 noch ausstehenden Bericht über klassische und germanische Religion und noch ausstehende Teile des Berichts über semitische Religion und die Religionen der Naturvölker werden die nächsten Hefte des nächsten Jahrganges enthalten.

Gräber sind naturgemäß fast ausschließlich diesen Fragen gewidmet, aber auch in den weit spärlicher erhaltenen profanen Anlagen und Werken überwiegt das religiöse Element. Die meisten Anticaglien aus den Häusern sind Götterfiguren und Amulette, die Texte auf den Geräten usf. haben im allgemeinen den Zweck, diese oder ihren Inhalt gegen schädigende Dämonen zu schützen. So würde eine vollständige Übersicht über das neue religiöse Material und seine Bearbeitungen sich mit einer solchen über die ägyptologische Literatur überhaupt decken, wie sie die Jahresberichte von Griffith[1] und dem Referenten[2] geben. An dieser Stelle wird es richtiger sein, nur auf die im Laufe des letzten Jahres erschienenen Studien einzugehen, welche für die allgemeine Religionswissenschaft von Interesse sind, Arbeiten über rein spezialistische Fragen, über einzelne Formeln, Götter, Zeremonien dagegen zu übergehen.

Die älteren Forscher hatten geglaubt, den Kern der ägyptischen Religion in einem verhältnismäßig einfachen Systeme finden zu können. Trotz der Vielheit der in den Texten erwähnten Götter sollte dasselbe im Pantheismus, Monotheismus oder in einer kleinen Zahl wirklicher Gottheiten gipfeln. Die übrigen Gestalten wurden als lokale Erscheinungsformen, als Bezeichnungen einzelner Funktionen oder zeitlicher Gestaltungen der Hauptgottheiten oder des Universalgottes aufgefaßt. Fand sich aus dem Altertume eine Stelle überliefert, an der Osiris und Anubis, Isis und Hathor oder andere höhere Mächte einander gleichgesetzt wurden, so schloß man daraus auf eine Gleichheit der Gestalten überhaupt. Damit schlug man aber einen falschen Weg ein. Im alten Ägypten haben sich zu den verschiedensten Zeiten henotheistische Theorien im Kreise der Priesterschaften entwickelt, wobei regelmäßig der jeweilige Tempelgott als der wahre Gott hingestellt wurde,

[1] Im Archaeological Report des Egypt Exploration Fund. London.

[2] Wiedemann im Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, herausgegeben von Berner. Berlin.

für den in anderen Tempeln nur andere Namen Verwendung fänden. Diese Tendenzen gingen jedoch nie so weit, daß nunmehr diesen anderen Göttern die individuelle Existenz abgesprochen worden wäre. Sie blieben in ihrem Mythus und Kult völlig unberührt, ohne daß man versucht hätte, den logischen Widerspruch, der in dieser Einheit und doch Vielheit lag, auszugleichen. Solche Bestrebungen haben außerdem nur für die Kreise der Priesterschaften und der höheren Stände Bedeutung besessen, im eigentlichen Volke haben sie keinen Boden zu finden vermocht. Dieses hielt bis zum Untergange der ägyptischen Religion stets an der Selbständigkeit seiner Einzelgötter fest.

Ein anschauliches Beispiel für diese Entwickelung ist das folgende[1]: der Mythus des Gottes Osiris denkt sich diesen als Verbürger der menschlichen Unsterblichkeit in der Weise, daß der Gott ebenso wie der Mensch stirbt, um dann als dessen Prototyp im Jenseits mit allen seinen körperlichen und geistigen Eigenschaften wieder aufzuerstehen. Eine andere Unsterblichkeitslehre setzte die Auferstehung in Verbindung zu dem Getreidegotte Neperà. Wie man das Saatkorn in die Erde senkte und daraus das neue Getreide erwuchs, so sollte es auch mit dem Menschen ergehen, auf die Bestattung sollte das Emporblühen des neuen Lebens folgen. Bereits in früher Zeit haben philosophierende Ägypter hier Osiris und Neperà einander gleichgesetzt und lassen aus dem Körper des Osiris das neue Leben in der Gestalt sprossender Halme emporsteigen. Dieser Gedanke wird in der Folge sehr oft in den Texten ausgesprochen, die Selbständigkeit des Osiris und des Neperà hat er nicht zu überwinden vermocht. Ähnliche Identifikationen zwischen vegetabilem Leben und Menschen- bzw. Götterschicksal treten auch sonst in den ägyptischen Texten auf. Man darf sich durch sie nicht täuschen lassen und in den ägyp-

[1] Wiedemann, *L'Osiris végétant* im Muséon. N.F. 4, 1903, S. 111—123.

tischen Gottheiten in größerem Umfange vegetabilisch gedachte Gestaltungen sehen wollen, wie dies gelegentlich auch in dem anregungsreichen, kürzlich in neuer umgearbeiteter Ausgabe erschienenen Werke von Frazer[1] geschehen ist.

Seit man durch das eingehendere Studium anderer Völker gelernt hat, ein wie verwickeltes Gebilde die Religion zu sein pflegt, gewöhnt man sich allmählich daran, auch für Ägypten auf die Hoffnung zu verzichten, eine Einheitsreligion mit wenigen Gottheiten festzulegen. Die Zahl der Götter im Niltale war tatsächlich eine ungemein große und wuchs im Laufe der Zeit andauernd. Dies geschah zunächst durch die Einführung fremder Gottheiten, wie wir sie in ihrem Verlaufe verhältnismäßig am besten bei der gerade in letzter Zeit öfters behandelten[2] Einführung des Serapiskultes in der hellenistischen Zeit verfolgen können, wie sie aber auch in älterer Zeit, insbesondere für semitische Gottheiten, stattfand. Weit stärker war die Vermehrung dadurch, daß nach ägyptischer Ansicht in dem Augenblicke, in welchem ein neues Götterbild in den festgesetzten Formen gefertigt wurde, in diesem ein neuer Gott, eine Sonderform des durch das Bild dargestellten Gottes entstand. Sie unterschied man durch einen Zusatz zu dem Namen von dem ursprünglichen Gotte und stellte derart den Ptaḥ des Ramses und den Ptaḥ des Menna neben den Haupt-Ptaḥ von Memphis.[3] Und wie das anthropomorphe Bild des Gottes den neuen Sondergott hervorruft, so tut es die Nachbildung seiner anderen Erscheinungsformen, wie beispielsweise des konischen, obeliskenartigen Steines, in dem sich der Sonnengott in Helio-

---

[1] *Le Rameau d'or*, traduit par Stiébel et Toutain. Paris. 1903.

[2] A. Bouché-Leclercq, *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis* in Rev. des quest. hist. 46 S. 1—30; S. Reinach, *Le moulage des statues et le Sérapis de Bryaxis* in Rev. arch. 41 S. 5—21; W. Amelung, *Le Sarapis de Bryaxis* in Rev. arch. 42 S. 177—204.

[3] Wiedemann im Muséon. N. S. 4 S. 117 f.

polis verkörperte.[1] Weiter ging die Göttlichkeit von den göttlichen Wesen auf die Gegenstände über, welche mit ihnen in Berührung kamen und die dadurch gleichfalls individuelle Göttlichkeit gewinnen konnten, wie Tempelteile, Prozessionsbarken, Kronen, Zepter usf.[2] Endlich bildeten sich neue Götter aus den sterbenden Gottheiten, welche einst auf unserer Erde gelebt hatten, also aus den heiligen Tieren und den vergöttlichten Menschen, besonders den Pharaonen. Freilich ist die Zahl der Könige, welche noch nach dem Tode einen wirklichen Götterkult fanden, nicht so groß, wie man früher annahm.

Der Pharao war bei Lebzeiten als Göttersohn der berufene Vermittler zwischen den Menschen und den Göttern und den im Jenseits weilenden Verstorbenen und außerdem ein im Kulte verehrtes Wesen[3], aber mit dem Tode ist seine Rolle gewöhnlich ausgespielt. Es werden ihm zwar noch auf Grund seiner Stiftungen Totenopfer dargebracht, d. h. Speise und Trank in das Jenseits gesendet; von seiner himmlischen Macht jedoch ist zwar in den Tempel- und Gräbertexten seit der Pyramidenzeit vielfach die Rede, in der Praxis wurde er nur verschwindend selten um deren Betätigung angegangen. Der hellenistische Ptolemäerkult, den zuletzt Schreiber[4] erörtert hat, hat die Vergöttlichung des verewigten Königs viel stärker betont als dies im allgemeinen im alten Ägypten geschah. Noch geringer

---

[1] Einer solchen Nachbildung und damit Neuschaffung eines Gottes galt das große Sonnenheiligtum zu Abusir; vgl. Wiedemann in Orient. Litt. Zeit. 6 Sp. 49—53; für Stellen über den Obeliskenkult auch v. Bissing im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 24 S. 106 f; 25 S. 184.

[2] Diese Vorstellungen finden sich bereits in den Pyramidentexten, denen zufolge der Tote, der Gott werden will, nicht nur die Götter, sondern auch ihre Insignien verschlingt. Die Angaben über heilige Stäbe usf. sammelte zuletzt Spiegelberg, *Der Stabkultus bei den Ägyptern* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 184—190.

[3] Vgl. die sehr sorgsame Arbeit von Moret, *Du charactère religieux de la royauté Pharaonique.* Paris. Leroux. 1902.

[4] *Studien über das Bildnis Alexanders des Großen* in Abh. der Ges. der Wissensch. Leipzig. Philol. Cl. 21 Heft 3.

war die Zahl der Privatpersonen, denen nicht nur Totenkult, sondern auch Götterkult zuteil ward[1], und ihre Verehrung hat, soweit es sich um sicher festgestellte Fälle handelt, verhältnismäßig enge Grenzen nicht zu überschreiten vermocht. Die einzige Ausnahme würde hier Imḥetep (*Ἰμούθης*) bilden, dessen Kult in der saitischen Zeit sehr verbreitet war und der sogar in der Götterdreiheit von Memphis den alten Gott Nefer-Tum verdrängte und an dessen Stelle trat, falls er wirklich, wie Sethe[2] annehmen wollte, eigentlich ein erst in der Spätzeit vergöttlichter weisheitsberühmter Mensch gewesen wäre. Allein der Beweis für diese Vermutung beruht wesentlich darauf, daß die bisher vorliegenden vorsaitischen Denkmäler über seine göttliche Verehrung schweigen, und hier hat eine kürzlich von Gardiner[3] veröffentlichte Inschrift gezeigt, daß dem Imḥetep bereits in der 18. Dynastie als einem göttlichen Wesen libiert wurde. Es liegt daher die Annahme näher, daß es sich bei ihm nicht um einen Menschen handelt, dem die Apotheose zuteil wurde, sondern um einen später zu höheren Ehren gekommenen, ursprünglich unbedeutenden Sondergott.

Unter den geschilderten Verhältnissen ist es natürlich, daß bei dem wachsenden Material auch die Zahl der bekannt werdenden Götter für Ägypten immer mehr zunimmt. Eine interessantere derartige Gestalt, welche in der Form eines Zepters, an das eine Geißel befestigt war, in Cusae in Mittelägypten verehrt ward und den Namen Uch trug, hat Chassinat[4] nachgewiesen. Um nicht den Überblick über die verschiedenen Götterformen zu verlieren, ist es unerläßlich, daß von Zeit zu Zeit eine Registrierung des jeweils bekannten Materials erfolgt, wenn diese auch naturgemäß nach wenigen Jahren veraltet

[1] Die Literatur bei Wiedemann in Orient. Litt. Zeit. 3 Sp. 361—363.

[2] *Imhotep, der Asklepios der Ägypter* (= Untersuchungen zur Geschichte Ägyptens II. 4). Leipzig. 1902.

[3] *Imhotep and the Scribe's Libation* in Ägypt. Zeitschr. 40 S. 146.

[4] *Note sur la lecture d'un nom propre en usage sous le Moyen Empire* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 62—64.

und unvollständig erscheinen wird. Ein umfangreiches, illustriertes derartiges Werk hat Budge[1] verfaßt und in ihm die wichtigeren Götter unter Beifügung einer Reihe der auf sie bezüglichen Texte und Mythen, die unbedeutenderen Gestalten wenigstens in tabellarischer Form verzeichnet. Wenn das Buch auch an manchen Stellen ergänzt werden kann, an anderen Widerspruch hervorruft, so wird es doch als Ganzes als Nachschlagebuch gute Dienste leisten. Eine kürzere Übersicht über die ägyptische Religion unter besonderer Betonung ihrer dem Volksglauben angehörenden Teile gab Referent.[2]

Bei einer derartigen Arbeit ist es nicht leicht, die Gottheiten unter gemeinsamen Gesichtspunkten einzuordnen, und ähnlich ist es bereits den alten Ägyptern ergangen, wenn sie Göttersysteme aufstellen wollten. Meist geschah dies in Gruppen von drei, neun, sieben oder acht, wobei verschiedene Prinzipien und Glaubensanschauungen maßgebend waren[3], welche aber in letzter Zeit von ägyptologischer Seite keine eingehendere Behandlung erfahren haben. In anderer Weise suchte man sich dadurch zu helfen, daß man die alten Sondergötter aus ihren Stellungen verdrängte und durch die großen Götter ersetzte. Für ein derartiges Bestreben, wobei man die alten Monatssondergötter auszumerzen und statt ihrer Monatsschutzgötter einzufügen trachtete, läßt sich als Zeitpunkt das beginnende neue Reich erweisen.[4] Es ist dies die Periode, in der auch sonst im Niltale synkretistische und henotheistische Gedankengänge in weitem Umfange in den Tempelkollegien Einfluß

---

[1] *The Gods of the Egyptians.* 2 Bde. London. Methuen. 1904.

[2] *Religion of Egypt* im Dictionary of the Bible ed. Hastings V S. 176—197. 1903.

[3] Vgl. hierfür und für Parallelen bei anderen Völkern Usener, *Dreiheit* im Rhein. Mus. für Philol. N. F. 58 S. 1—48, 161—208, 321—364 (1902); Adrian, *Die Siebenzahl* in Mitth. der Anthropol. Ges. Wien 31 S. 225—274 (1901).

[4] Wiedemann, *Zu den ägyptischen Monatsgöttern* in Orient. Litt. Zeit. 6 Sp. 1—8.

gewannen. — In einer ausführlichen Arbeit besprach Schenke[1] den Hauptgott der thebanischen Periode Amon-Rā und besonders die an seine Gestalt anknüpfenden Einheitsbestrebungen. Er hat für seinen Zweck die Hymnen an den Gott und an andere mit der Sonne in Zusammenhang gebrachte Gottheiten stark benutzt, wie dies auch von anderen Gelehrten, wie de Rougé, Pierret, Breadsted geschehen ist, die aus ihren Sätzen monotheistische Gedankengänge erweisen wollten. Ich möchte demgegenüber annehmen, daß gerade diese Hymnen eine sehr wenig zuverlässige Quelle bilden. Der jeweilige Verfasser oder Benutzer suchte das Wohlwollen des angerufenen Gottes zu gewinnen, um ihn zur Gewährung seiner Gunst zu bewegen. Er hätte da kein Orientale sein dürfen, wenn er nicht dem betreffenden Gotte alle überhaupt denkbare Größe und Bedeutung zugeschrieben hätte, um durch solche Schmeichelei Erfolg zu erzielen. Half dies nichts, so wird er sich ohne Bedenken mit gleicher Lobpreisung an andere Götter gewendet haben. Man wird also aus henotheistischen Sätzen der Hymnen zunächst nur entnehmen dürfen, daß ihr Benutzer ein Gelegenheits-Henotheist war, aber nicht Schlüsse auf allgemeiner im Niltale verbreitete religiöse Anschauungen ziehen können.

Unter den Äußerungen der ägyptischen Religion ist seit alters der Tierkult mit Vorliebe behandelt worden, der im Niltale vor allem in den niederen Volksklassen und im Privatkulte verbreitet war, wenn auch eine Reihe von Tieren in den Tempelkult Eingang gewann. Für diese Glaubensform[2], die mit der

---

[1] Wilhelm Schenke, *Amon-Re.* En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ägyptiske Gudsbegreb. Kristiania. Alb. Cammermeyers Forlag. 1904.

[2] Grundlegend für die zoologische Bestimmung der Arten der heiligen Tiere sind die sorgfältigen Untersuchungen von Tiermumien durch Lortet und Gailliard, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte* I. Série (aus Archives du Museum d'histoire naturelle de Lyon). Lyon. 1903. — Daß der sogenannte Horus-Sperber dem Falco peregrinus entspricht, legte Loret (*Horus-le-Faucon* im Bull. de l'Inst. Franç. du Caire 3 S. 1—24) dar.

in Ägypten überhaupt nicht nachweisbaren Lehre von der Seelenwanderung[1] nichts zu tun hat, hat das Berichtsjahr neues Material gebracht, und zwar geschah dies für den Mnevis-Stier (Inkorporation des Rā in Heliopolis)[2], den Widder (Form des Amon-Rā)[3], den Hund[4], die Ratten[5], die Gans (Form des Amon-Rā)[3], den Fisch[6], den Frosch, der bis in die christliche Zeit heinein mit der Auferstehung und Schöpfung in Verbindung gebracht wurde.[7] Daß auch der Gott Bes mit den Tiergottheiten in Zusammenhang steht, geht aus dem Tierschwanz hervor, mit dem sein Name determiniert wird, wenn auch bisher die Beweise dafür fehlen[8], daß sein Name „Panther" bedeutet habe. Unter den Gottieren sind Löwe, Löwin und Katze von größerer Wichtigkeit; in ihnen verkörperten sich die Sonnengottheiten und sie spielten auch im thebanischen Tempelkulte eine hervorragende Rolle. Hier, in Theben, hatte u. a. der König Amenophis III. in einem Gange des Mut-Tempels zahlreiche Statuen der mit der thebanischen weiblichen Hauptgottheit Mut identifizierten, eigentlich memphitischen Göttin Sechet in Gestalt einer Frau mit Löwinnenkopf aufstellen lassen. Viele dieser Statuen tragen Inschriften, welche alle die Göttin Sechet nennen, dabei aber jeweils einen andersartigen Zusatz machen, durch den Sechet als Herrin eines bestimmten Ortes oder als Trägerin eines bestimmten Titels

---

[1] Vgl. u. a. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* S. 457f.

[2] Kamal, *Chapelle d'un Mnévis de Ramses III* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 29—37.

[3] Clédat, *Notes archéologiques* Nr. 5 im Bull. de l'Inst. Franç. du Caire 2 S. 69.

[4] Maspero, *Un cercueil de chien* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 283—285.

[5] Lefébure, *Les dieux du type rat dans le culte égyptien* in Sphinx 6 S. 189—205.

[6] Nash, *Ha-mhyt* in Proc. Soc. Bibl. Arch. 25 S. 112.

[7] Spiegelberg und Jacoby, *Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Ägyptern* in Sphinx 7 S. 215—228.

[8] v. Bissing, *bes, basu, ein vermeintliches Wort für den Panther oder Gepard* in Ägypt. Zeitschr. 40 S. 97—98.

bezeichnet wird. Newberry[1] hat 57 dieser Texte gesammelt. Sie ergeben eine Reihe von 57 individuell selbständigen Formen der Göttin in einem plastisch ausgeführten Verzeichnisse, welches die gleiche Bedeutung besitzt, wie das Verzeichnis der individuell voneinander unabhängigen Erscheinungsformen des Osiris im Totenbuch Kap. 142 oder das der individuellen Formen des Amon in zahlreichen von Reliefbildern begleiteten Listen im großen Tempel zu Karnak. Meist handelt es sich dabei um Sondergötter, welche den großen Göttern, Sechet, Osiris, Amon, angegliedert worden sind und deren Namen nun als besondere Merkzeichen hinter den Namen des großen Gottes gesetzt werden.

Als Grund für die Entstehung des Tierkultes wird von den Klassikern u. a. angegeben, die Götter hätten sich aus Furcht vor Typhon, den Giganten oder Menschen in Tiere verwandelt, und daran knüpfe die Verehrung an.[2] Diese auf eine ätiologische Sage aufbauende Erklärung hat man[3] bereits in sehr alten ägyptischen Texten, in den Inschriften der Pyramiden der 6. Dynastie wiederfinden wollen. In diesen findet sich die Bemerkung: „Oh König Pepi, der seine Gestalt geheim macht, als wäre er Anubis, Du nimmst Dein Gesicht als Schakal (bzw. Du nimmst Dir ein Gesicht wie [das Gesicht] eines Schakals)." Hier sollte vorausgesetzt werden, Anubis habe sein Schakalgesicht angenommen, um seine Gestalt geheim zu machen. Allein es ist in dem Texte, wenn man denselben unbefangen prüft, nicht davon die Rede, daß Anubis seine Gestalt verborgen habe; es steht nur da, daß der König Pepi die Gestalt des Anubis, und zwar, wie der zweite Satzteil

[1] *The Sekhmet-statues of the temple of Mut at Karnak* in Proc. Soc. Bibl. Arch. 25 S. 217—221.

[2] Diodor I 86; Plutarch, de Is. 72; Lucian, de sacrif. 14, wo Lumbroso im Archiv für Papyrusforsch. 2 S. 257 f. mit Glück *σοφιστῶν* in *στολιστῶν* emendiert; Hygin, poet. astron. II 28.

[3] Erman, Ägypt. Zeitschr. 31 S. 79, dem sich Wilcken, Archiv für Papyrusforsch. 2 S. 258, angeschlossen hat.

erläuternd hinzusetzt, die Gestalt eines Schakals, des heiligen Tieres des Anubis, annahm. Der König, der auf alle Weise Macht im Jenseits zu gewinnen sucht, trachtet, wie in zahllosen anderen Fällen, danach, Göttergestalt anzulegen, und wählt dazu hier die Anubis-Schakal-Gestalt. Daß diese Deutung der Stelle die richtige ist, geht auch aus einer kürzlich veröffentlichten Stele des Mittleren Reiches hervor[1], in der es von dem Toten heißt „Dein Gesicht ist wie [das Gesicht des] Schakals des Anubis", also ausdrücklich hervorgehoben wird, daß es sich um die Annahme der Gottestier-Erscheinung durch den Toten handelt. Nicht von einer Verwandlung des Gottes in ein Tier wird demnach berichtet, sondern von der des auferstandenen Toten in einen Gott, so daß in dieser Stelle keine Anspielung auf die von den Klassikern angeführte Erzählung von der Verwandlung der Götter in Tiere usf. vorliegt.

Dasjenige ägyptische literarische Werk, welches für die Unsterblichkeitslehre vom Beginne des Neuen Reiches bis zum Untergange der ägyptischen Religion das grundlegende war, ist das Totenbuch. Die daneben auftretenden Schriften haben nur selten eine größere Rolle gespielt und sind, wie das in zahlreichen Abschriften erhaltene Buch Amduat oder das Buch von den Toren nur in lokal beschränktem Kreise, den sie nur selten zu überschreiten vermochten, wichtig gewesen. Auch die gelegentlich in dieser Periode wieder hervorgesuchten älteren Texte der Pyramidenzeit konnten keinen größeren Gläubigenkreis gewinnen. So muß denn das Totenbuch für die Vorstellungen über das Jenseits und die Unsterblichkeit in der Blütezeit Ägyptens ebenso wie für ihre Einflüsse auf spätere Zeiten und andere Völker den Ausgangspunkt bilden. Leider liegt das Buch, eine ständig wachsende Sammlung der verschiedenartigsten, aus verschiedenen Perioden stammenden Texte,

[1] v. Bissing, *Eine Stele des mittleren Reiches mit religiösem Texte* in Ägypt. Zeitschr. 40 S. 118 ff., dem die Parallele zu obiger Pyramidenstelle entgangen ist.

nicht in guter Überlieferung vor. Bereits die ältesten bisher entdeckten Abschriften zeigen, daß die Abschreiber einen Teil der magischen Formeln nicht mehr verstanden, und sind durch Schreibfehler und Mißverständnisse entstellt. Da aber besseres Material fehlt, muß von diesen Handschriften ausgegangen werden, und war es daher ein dankenswerter Gedanke Renoufs, die Texte des beginnenden Neuen Reiches, welche Naville[1] gesammelt hatte, unter Zuziehung einiger seither neu aufgefundener Exemplare zu übersetzen und kurz zu erläutern. Wenn auch bei dem Stande unseres Wissens vieles in dieser seit 1892 in den Proceedings der Society of Biblical Archaeology zu London erscheinenden Übersetzung fraglich bleiben mußte, manches kaum richtig ausfiel, so gewinnt man doch aus ihr einen Überblick über den Inhalt des Totenbuches. Bei der Erklärung hat sich Renouf öfters von indischen Religionsvorstellungen beeinflussen lassen und die Durchdachtheit und Einheitlichkeit der ägyptischen Religion dabei höher angeschlagen, als es wohl tatsächlich der Fall war. Doch sind auch hier seine Ausführungen geradeso wie die, welche er in seinen mythologischen Abhandlungen[2] niedergelegt hat, stets durchdacht und auch da lehrreich, wo ihnen widersprochen werden kann. An dem Abschlusse der Arbeit ward Renouf durch den Tod verhindert; sie wird in der genannten Zeitschrift in vortrefflicher Weise von Naville fortgesetzt und wird wohl in diesem Jahre bis zu dem Ende des Werkes gelangen.

Die jüngeren Abschriften des Totenbuches liegen weder in gleicher Weise gesammelt vor, noch sind sie in letzter Zeit sachgemäß behandelt worden. Dieselben verdienen aber die Verachtung, der sie häufig begegnen, nicht. Ähnlich wie bei dem klassischen Handschriftenmateriale, so enthalten auch hier

---

[1] *Das ägyptische Todtenbuch der 18.—20. Dynastie.* Berlin. 1886.

[2] Gesammelt mit seinen sonstigen Schriften in The life-work of Sir Peter Le Page Renouf. First Series. Egyptological and philological Essays. Paris. Leroux. Erschienen sind bisher Bd. I 1902 und II 1903.

nicht selten die jüngeren Abschriften den besseren Text. Aus diesem Grunde ist es sehr nützlich, daß allmählich wenigstens einige der neu aufgefundenen späteren Texte ediert werden. In dem letzten Jahre geschah dies mit einer Abschrift des Kap. 1 B aus der Ptolemäerzeit[1], mit zwei Kopien des auf Särgen ungemein häufigen Kap. 72 aus der Spätzeit[2], einem Papyrus aus der Zeit Ramses XII. mit Kap. 101[3], endlich mit einem der für das Verständnis von Kap. 162 wichtigen Hypocephale.[4]

In der Spätzeit des Ägyptertums entstanden zahlreiche Schriften, welche wesentlich vom Totenbuch ausgingen, daneben aber auch andere religiöse Texte zu Rate zogen, um auf solche Weise neue, den Eingang in das Jenseits erleichternde Formeln zu gewinnen. Dieselben treten unter verschiedenen Titeln auf und sind bei im allgemeinen gleicher Grundlage untereinander individuell sehr verschieden. Eine neue derartige Schrift veröffentlichte Pellegrini[5], sie gehört in eine Kategorie, aus der bereits Lieblein[6] eine größere Anzahl von Exemplaren zugänglich gemacht hatte.

Für die Unsterblichkeitstexte der vor dem Neuen Reiche liegenden Periode, deren wichtigsten die Pyramideninschriften und die sog. Ältesten Texte, aus denen das Totenbuch wichtiges Material entnahm, bilden, ist im Berichtsjahre verhältnismäßig wenig geschehen. Sehr wichtig war es aber, daß Schack-

---

[1] Daressy, *Inscription d'un cercueil Ptolémaique* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 158—159.

[2] Daressy, *Tombe de Hor-kheb* in Ann. Serv. Ant. 4 S. 76—82; Capart, *Nouvelles acquisitions* in Bull. des Mus. Roy. Bruxelles 3 S. 4—7.

[3] Daressy, *Inscriptions sur les objets accompagnant la momie de Ta-du-Maut* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 155—156.

[4] Maspero, *Un hypocéphale en terre cuite* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 285.

[5] *Ta-šāt en sen-i-sen-i meḥ-sen, ossia Il libro secondo della respirazione* in Bessarione fasc. 75 Nov.—Dez. 1903.

[6] *Le livre égyptien Que mon nom fleurisse.* Leipzig. 1895.

Schackenburg[1] die Publikation eines von ihm neu entdeckten ägyptischen Werkes begann, das in mehreren Abschriften des Mittleren Reiches erhalten ist, dessen Zusammenstellung aber bereits zur Pyramidenzeit erfolgte. Es enthält zahlreiche magische Formeln, mit deren Hilfe der Tote die verschiedenen in das Jenseits führenden Wege zu durchschreiten vermochte, und gehört in den Kreis der später im Totenbuche vertretenen Osirislehren, ohne im einzelnen, auch in wichtigen Punkten, mit diesen übereinzustimmen.

Zu erwähnen ist zum Schluß eine von Steindorff in das Leben gerufene Publikation[2], welche die wichtigeren ägyptischen Texte auf Grund einer neuen Vergleichung der Originale in Autographie wiedergeben soll. Eine Übersetzung ist den Inschriften nicht beigefügt, nur eine kurze Angabe des wesentlichen Inhaltes ihrer einzelnen Abschnitte. Die beiden zuerst erschienenen Hefte enthielten Texte des alten Reiches, das zuletzt ausgegebene solche der makedonischen und beginnenden Ptolemäerzeit, darunter die sog. Satrapenstele und die Stele von Mendes, welche für die Beurteilung des Verhältnisses des Ptolemäus Philadelphus zu der ägyptischen Priesterschaft grundlegende Bedeutung besitzen.

Während dergestalt die Durcharbeitung der ägyptischen Religion selbst rüstige Fortschritte gemacht hat, hat man von anderer Seite ihre Zusammenhänge mit anderen Glaubenslehren erforscht. Dieterich[3] und Reitzenstein[4] sind den ägyptischen Elementen in den hellenistischen magischen und philosophischen Texten in vortrefflicher Weise nachgegangen. Jacoby[5] hat in

---

[1] *Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch)* I. Leipzig. 1903.

[2] Urkunden des ägyptischen Altertums, herausgegeben von G. Steindorff. I. Heft 1—2. Leipzig. J. C. Hinrichs. 1903. II. Heft 1. 1904. — Alle drei Hefte sind von K. Sethe bearbeitet.

[3] *Eine Mithrasliturgie.* Leipzig. Teubner. 1903.

[4] *Poimandres.* Leipzig. Teubner. 1904.

[5] *Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum* in Sphinx 7 S. 106—117.

der späteren Auffassung von Jesus und in späteren Apokalypsen Einflüsse des altägyptischen Sonnenmythus, Casanova[1] in arabischen Sternbildersagen solche ägyptischer mythologischer Vorstellungen auffinden wollen. Einzelpunkte der ägyptischen Unsterblichkeitslehre fanden Zusammenstellung mit ihren Analogien bei anderen Völkern, indem Ruhl[2] das Totengericht, Bertholet[3] den Aufenthaltsort der seligen Toten, Sartori[4] das Weihen von Speisen an die Verstorbenen in seinen verschiedenen Erscheinungen besprachen. Zahlreiche Anklänge an altägyptische religiöse Anschauungen lassen sich in den volkstümlichen religiösen Vorstellungen der heutigen islamitischen Stämme in Ägypten, Palästina und Syrien[5] nachweisen. Diese Arbeiten haben zu positiven Ergebnissen geführt, eine Reihe anderer hat nur solche hypothetischen Charakters zu erzielen vermocht, es sind dies die Versuche, einen Zusammenhang zwischen der altägyptischen und der altbabylonischen Mythologie festzustellen. Ähnliche Gedanken sind bereits vor Jahrzehnten ausgesprochen worden. Jetzt, wo das Interesse an Babylon stärker in den Vordergrund getreten ist, finden sie häufiger Behandlung. Außer von verschiedenen Verfassern gelegentlich im Verlaufe andersartiger Monographien ist besonders von Sayce[6] in einem populären Werke auf sie eingegangen worden. Es liegen tat-

---

[1] *De quelques légendes astronomiques Arabes* in Bull. de l'Inst. Franç. du Caire 2 S. 1—37.

[2] *De mortuorum iudicio* (= Religionsgesch. Versuche herausgegeben von Dieterich II 2). Gießen. 1903.

[3] *Die Gefilde der Seligen.* Tübingen. Mohr. 1903.

[4] *Die Speisung der Toten.* Dortmund. Krüger. 1903. — Über das Brandopfer in Ägypten findet sich eine Reihe von Notizen bei Lefébure, *La vertu du sacrifice funéraire* in Sphinx 7 S. 185—209. Zum Trankopfer gab einen Beitrag v. Bissing, *Eine Libationsformel aus dem Neuen Reich* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 119—120.

[5] Goldziher, *Der Seelenvogel im islamitischen Volksglauben* im Globus 83 S. 301—304; Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Deutsche Ausgabe. Leipzig. Hinrichs. 1903.

[6] *The religions of ancient Egypt and Babylonia.* Edinburgh. 1902.

sächlich Andeutungen dafür vor, daß der sog. Eroberstamm, der in der neolithen Zeit von Osten her in Oberägypten eindrang und das Tal von Süden nach Norden vordringend eroberte, mit den sumerischen Bewohnern Babyloniens verwandt war. Anderseits scheint bereits in prähistorischer Zeit eine semitische Einwanderung in das Delta stattgefunden zu haben, so daß es wahrscheinlich ist, daß in den Religionen des Niltales und in denen des unteren Euphrat- und Tigristales verwandte Züge vorliegen. Aber der wissenschaftliche Nachweis für diese Vermutung wird erst dann geführt werden können, wenn wir die ägyptische Religion der vorpyramidalen Nagada-Periode, bzw. die babylonische Religion der gleichen Epoche, zwischen denen allein der Vergleich geführt werden kann, wenn man eine Urverwandtschaft erweisen will, in ganz anderem Maße kennen, wie es jetzt der Fall ist. Beliebig aus späteren Texten herausgegriffene Ähnlichkeiten können, selbst wenn sie schlagender sind als die meisten bisher beigebrachten, nichts beweisen. Es kann sich da um spätere Entlehnungen oder auch um Analogien handeln, wie sie die verschiedensten Völker zeigen, ohne daß von einem ursprünglichen Zusammenhange der Glaubenslehren die Rede zu sein brauchte. Solche Fragen wird erst die Zukunft mit Aussicht auf Erfolg erörtern können, für jetzt scheint hier vorsichtige Zurückhaltung noch sehr am Platze zu sein.

5 Religionen der Naturvölker (1903)

IV Afrika

Von **B. Ankermann** in Berlin

Unsere Kenntnis der religiösen Anschauungen der Afrikaner befindet sich, wie die ethnologische Erforschung Afrikas überhaupt, verglichen mit anderen Erdteilen, besonders Amerika, arg im Rückstande. Weder in der Zeit der großen Entdeckungsreisen, noch in der darauffolgenden Periode der Koloniengründungen hatte man Muße und Neigung für derartige Untersuchungen, die einen langen und intimen Verkehr mit den Eingeborenen zur Voraussetzung haben. Nur da war diese Bedingung gegeben, wo Europäer seit langer Zeit ansässig waren, wie in Südafrika und an einzelnen Punkten der westafrikanischen Küste, und auf diese Gebiete beschränken sich auch heute noch unsere genaueren Kenntnisse. Die Berichte der Missionare und Reisenden enthalten zwar eine Fülle von einzelnen Beobachtungen über Kultgebräuche, Zauberwesen, Seelenglauben usw., aber systematische Bearbeitungen der Religion einzelner Stämme oder Völkergruppen, wie sie z. B. A. B. Ellis für die Gold- und Sklavenküste geliefert hat, sind selten.

Auch die Ausbeute des Berichtsjahres ist spärlich und beschränkt sich, von einigen kleinen Arbeiten abgesehen, auf Materialsammlungen.

Bantu. In einem Aufsatz von R. H. Nassau: Spiritual Beings in West Africa: their classes and functions[1], der sich trotz seiner allgemein gehaltenen Überschrift nur auf die Mpongwe und ihre nächsten Nachbarn bezieht, wird der

[1] Bull. American Geogr. Soc. vol. XXXV, 1903, S. 115—124.

Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der animistischen Vorstellungen dieser Völker gemacht. Der Verfasser unterscheidet folgende Klassen von geistigen Wesen: 1. die Anina, die das belebende Prinzip des menschlichen Körpers sind, das ihn im Traum zeitweise, im Tode dauernd verläßt; 2. die Abambo, die Geister der Verstorbenen, deren Aufenthaltsort unbekannt ist; sie erscheinen ungerufen und werden gefürchtet; 3. die Awiri, Lokalgeister, die in großen Bäumen, Felsen, Höhlen u. dgl. wohnen und als Schutzgeister funktionieren; jedermann hat seinen besonderen Schutzgeist; 4. die Myondi, Geister, die Krankheiten verursachen und den Menschen auch sonst schaden oder nützen können; sie werden angerufen, besonders bei Neumond; 5. die Yaka, Geister der Ahnen einer bestimmten Familie; sie werden durch Schädel und andere Knochen, Nägel, Finger, Zehen usw. repräsentiert, die, zu Bündeln zusammengeknüpft, aufbewahrt werden. Es ist sehr zweifelhaft, ob die Eingeborenen wirklich eine so scharfe Unterscheidung verschiedener Geister haben, oder ob, wie Nassau selbst an einer Stelle andeutet, die Geister diese verschiedenen Benennungen nur bekommen als „producers of certain effects". Jedenfalls sind es alles Geister Verstorbener; bei der zweiten und fünften Klasse ist das ohnehin klar, aber auch bei den anderen wird es ausdrücklich angegeben.

Die religiösen Anschauungen eines ostafrikanischen Bantuvolkes behandelt A. Hetherwick: Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa[1]. Interessant ist besonders, was der Verfasser über das vielumstrittene rätselhafte Wort *Mulungu* äußert. Es wird von den Wayao in dreifacher Bedeutung gebraucht: erstens ist *Mulungu* die Seele nach dem Tode des Menschen als Bewohnerin der Geisterwelt (die Seele des Lebenden heißt *Lisoka*), zweitens die Gesamtheit der Seelen aller Verstorbenen, und dieses bildet wohl den

[1] Journ. Anthrop. Inst. XXXII, 1902, S. 89 ff.

Übergang zu seiner dritten Bedeutung als Schöpfer aller Dinge. Dieser Bedeutungswandel ist auch der Grund, warum das Wort vielfach von Missionaren für den Begriff Gott verwendet worden ist. Im übrigen sind die animistischen Ideen der Wayao die allgemein üblichen.

Idole in Menschengestalt, die in Westafrika eine so große Rolle spielen, sind im Osten selten; man hat vielfach den Ostafrikanern die Verwendung solcher Figuren im Kult ganz abgesprochen und die vereinzelten in Museen vorhandenen Exemplare für Spielerei erklärt; neuerdings mehren sich aber die entgegengesetzten Zeugnisse. So ist dem Missionar P. Thomé in seiner Arbeit: Die Götzen am Kilimandscharo[1] kürzlich der Nachweis geglückt, daß auch die Wadschagga kleine, sehr rohe Tonfiguren besitzen, *nungu*, d. h. Topf, genannt, die bei schwierigen Streitfällen angerufen werden. Man erwartet von ihnen, daß sie dann den schuldigen Teil töten, und so fest ist der Glaube an ihre Macht, daß der Verbrecher lieber gesteht, als in den Appell an den *nungu* willigt. Nach geleisteter Arbeit erhält der *nungu* ein Opfer. Die Figuren (zuweilen hat der *nungu* entsprechend der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Gestalt eines Topfes) dürfen nur von einem armen kinderlosen Manne angefertigt werden, einem anderen würden alle Kinder sterben. Der *nungu* wird in der Wildnis gemacht und bleibt dort drei Monate, dann wird er vom Verfertiger verkauft. Letzterer bestimmt auch die Art der Opfer, die dem *nungu* gebracht werden müssen und die in jedem Fall verschieden sind. Jeder Häuptling besitzt einen solchen Götzen. Das Verfahren der Anrufung desselben nennt man „den Topf schlagen" *(kaba nungu)*.

Eine der mannigfaltigen Methoden der Wahrsager, Verborgenes zu entdecken und Zukünftiges vorauszusagen, behandelt die Arbeit von M. Bartels: Der Würfelzauber süd-

[1] Globus LXXXIII, 1903, S. 231—235.

afrikanischer Völker.[1] Die südafrikanischen Bantu, von den Kaffern und Betschuanen im Süden bis zu den Konde am Nordende des Nyassa, gebrauchen zu diesem Zweck ein Würfelorakel, das meist aus einer Anzahl Fußwurzelknochen verschiedener Tiere, Hufstücken und einigen geschnitzten Plättchen aus Holz, Knochen oder Elfenbein besteht. In den nördlichen Gegenden fehlen die Fußwurzelknochen, und das Orakel besteht nur aus vier Würfelplatten, von denen zwei als männlich, zwei als weiblich betrachtet und als Urahn und Bruder des Urahns, resp. als Urahne und Frau des Bruders des Urahns oder ähnlich bezeichnet werden. In den drei Würfelsätzen, deren Namen dem Verfasser bekannt geworden sind, sind die Benennungen von je zwei Würfeln, und zwar den beiden männlichen, offenbar identisch, obwohl in einem Fall der Sammler eine ganz abweichende Übersetzung geliefert hat, die der beiden anderen aber verschieden. Bartels hat zweifellos recht, wenn er einen Zusammenhang mit dem Ahnenkult annimmt und das Würfelverfahren als eine Anfrage an bestimmte Vorfahren betrachtet, die durch die vier Plättchen repräsentiert werden. Aus der Lage der Würfel, je nachdem sie die ornamentierte Seite nach oben kehren oder nicht, sowie aus ihrer Stellung zueinander entnimmt der Priester die Antwort auf die gestellte Frage. Einige Angaben über das Würfelorakel bei den Bathonga macht auch Junod: Some remarks on the folklore of the Ba-Thonga.[2] Hier treten zu den Knochen noch Schneckenschalen, Schildpattstücke, eine Kralle des Ameisenfressers und ein paar Baumfrüchte hinzu. Jedes Stück hat seine Bedeutung. So bedeuten z. B. die Ziegenknochen die Leute des Dorfes, die Antilopen-, Schweine- und Affenknochen die im Walde hausenden Geister usw.

---

[1] Ztschr. f. Ethnologie XXXV, 1903, S. 338—378.

[2] Folk-Lore XIV, 1903, S. 116—124. Junod hat schon früher eine ausführliche Beschreibung des Würfelorakels gegeben in: *L'art divinatoire ou la science des osselets chez les Ronga* (Bull. Soc. Neuchateloise Géogr. IX, 1897).

Es sind ferner einige Publikationen zu erwähnen, die zwar nicht ausschließlich religionswissenschaftlichen Inhalts sind, aber schätzbares Material auf diesem Gebiete beibringen. Zunächst das Buch von C. Velten: Sitten und Gebräuche der Suaheli[1], das den Vorzug hat, aus Berichten entstanden zu sein, die von gebildeten Suaheli selbst über die Sitten ihres Volkes niedergeschrieben sind. Religiösen Inhalts sind besonders die Kapitel über die bösen Geister (pepo), die Geistertänze, Amulette, Gelübde, Gottesurteile, aber auch viele andere enthalten einschlägiges Material. Interessant ist es zu sehen, wie bei den mohammedanischen Suaheli häufig die alten heidnischen Vorstellungen und Bräuche neben und in Verbindung mit dem Islam fortbestehen.

Das aus Beantwortungen eines von der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin aufgestellten Fragebogens hervorgegangene Sammelwerk von S. R. Steinmetz: Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien[2] berührt ebenfalls vielfach religiöse Bräuche, wie das bei der engen Verknüpfung der sozialen und rechtlichen Institutionen mit der Religion selbstverständlich ist. Das Buch behandelt übrigens außer einer Reihe von Bantuvölkern auch einige Sudanstämme.

Gleichfalls Beantwortungen von Fragebogen sind die Arbeiten von Roscoe: Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda[2] und von Cole: Notes on the Wagogo of German East Africa[3], von denen namentlich die erstere sehr eingehende Mitteilungen über einige für den Religionsforscher interessante Bräuche der Baganda bringt. Ich erwähne nur die höchst eigentümlichen und komplizierten Zeremonien, die von den Eltern bei der Geburt von Zwillingen zu vollziehen sind und die, obwohl im einzelnen schwer zu deuten,

[1] Göttingen 1903. [2] Berlin 1903.
[3] Journ. Anthrop. Inst. XXXII, S. 25—80 und 305—338.

in ihrer Gesamtheit vielleicht als eine Art Sühne aufzufassen sind. Zwillinge werden bei vielen anderen afrikanischen Völkern mit abergläubischer Furcht betrachtet und gleich nach der Geburt getötet, zuweilen mit ihrer Mutter.

Sudanneger. Hier sind nur ein paar kleine auf die Eingeborenen von Togo bezügliche Arbeiten zu nennen. Eine kurze Übersicht der Religion der Evhe gibt C. Spieß: Religionsbegriffe der Evheer in Westafrika.[1] Die Abhandlung ist nicht viel mehr als eine knappe Zusammenfassung des durch die Forschungen von Ellis und anderen bereits Bekannten, wobei der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Vorstellungen und Riten nicht immer ganz klar hervortritt. Einige neue Einzelheiten vervollständigen das Bild. Ein besonderes, auch hier kurz berührtes Kapitel hat derselbe Verfasser ausführlicher behandelt in einem Aufsatz: Zaubermittel der Evheer in Togo[2], in dem er eine Anzahl von Amuletten beschreibt und erklärt. Die genauen Erläuterungen des Verfassers gestatten einen Einblick in die zugrunde liegende Denkweise. Wenn auch heute die Amulette ihre Kraft nur durch die Weihe des Priesters irgendeiner Gottheit erhalten, so dürfte doch ihr Ursprung nicht in animistischen Vorstellungen zu suchen sein. Eine Leopardenkralle oder ein Wildschweinzahn schützt vor dem betreffenden Tiere oder verleiht die Stärke desselben, ein Schweineunterkiefer heilt die Mundsperre u. dgl.; die verbindenden Vorstellungen sind hier deutlich genug. Jedem Gegenstande wohnt nach dem Glauben der Evhe, wie der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, eine gewisse mystische Kraft inne, die *džo* genannt wird, welches Wort einen Bestandteil des Namens vieler Amulette bildet. Auf den präanimistischen Ursprung solcher Zaubermittel habe ich auch gelegentlich hingewiesen.[3]

---

[1] Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen, III. Abt. Afrikanische Studien VI, 1903, S. 109—127. [2] Globus LXXXI, 1902, S. 314—320.

[3] *Einige Fetische aus Togo.* Verh. Berliner Ges. f. Anthrop., 1902, S. 208 ff.

Einige Beiträge zur Kenntnis der religiösen Bräuche der Togoneger bringt P. Fr. Müller: Fetischistisches aus Atakpame (Deutsch-Togo).[1] Er bespricht die Beschneidung, die nur von den Yoruba, nicht von den Evhe geübt wird, das Giftordal, die Einweihung der Diener des Gottes Omolu, den Kult des Pockengottes Sakpadé und die auch anderweit bekannte Bahrprobe, bei der der Tote selbst den Verursacher seines Todes angibt. Hier wird aber an Stelle des Leichnams nur ein Stock von zwei Priestern getragen, auf den Nägel und Haare des Verstorbenen aufgebunden sind. Auch die der Zauberei Verdächtigen werden durch in den Boden gesteckte Stäbe dargestellt.

Hamiten. Einiges Aufsehen haben die von Merker in einem in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage: Religion und Tradition der Masai[2] geäußerten Ansichten gemacht. Merker behauptet, daß die Masai alle biblischen Traditionen bis zum Abschluß der mosaischen Gesetzgebung besäßen, und zwar in einer altertümlicheren Form als die Juden selbst. Er versucht diese Auffassung an den drei Erzählungen von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Sintflut zu beweisen und kommt zu dem Schluß, daß diese Sagen nicht aus Babylon stammen, sondern umgekehrt von den Babyloniern erst den Israeliten entlehnt seien; die Masai aber bezeichnet er geradezu als das Stammvolk der Israeliten. Die Möglichkeit, daß die Masai die Erzählungen aus christlicher Quelle empfangen haben könnten, leugnet er rundweg ab. Eines Urteils über diese wunderlichen und höchst unwahrscheinlich klingenden Behauptungen muß man sich bis zum Erscheinen des angekündigten ausführlichen Buches von Merker wohl enthalten.

---

[1] Globus LXXXI, 1902, S. 279—281.

[2] Ztschr. f. Ethnol. XXXV, 1903, S. 733—744.

V Indonesien

Von Dr. **H. H. Juynboll** in Leiden

Allgemeines

Unter den Missionaren, denen die ethnographische Wissenschaft, speziell Indonesiens, schon so viel zu verdanken hat, nimmt Alb. C. Kruyt eine hervorragende Stelle ein durch seine Notizen über die Völkerkunde von Zentral-Celebes. Im Jahre 1903 hat er wieder einen wichtigen Beitrag, diesmal zur allgemeinen Ethnographie Indonesiens, geliefert in seiner Abhandlung „*De Rystmoeder in den Indischen Archipel*“.[1]

Der Indonesier stellt sich den Reis als „beseelt“, mit „Seelenstoff“ versehen vor. Die Bataker, Dajaken und Galelaresen gebrauchen, um den Begriff „Reisseele“ auszudrücken, dasselbe Wort, das „Menschenseele“ bedeutet, während sie für die Seele anderer Gegenstände, Tiere und Pflanzen, ein anderes Wort haben. Auch die Javanen, Malaien, Makassaren, Buginesen usw. glauben, der Reis habe eine Seele wie der Mensch. Die Toradja von Mittel-Celebes meinen, nur Menschen, Tiere und Reis haben Seelenstoff (*tanoana*). Aus den Erntesängen in der Minahasa und auf Malakka erhellt, daß man den Reis als eine Person darstellt.

Deshalb versucht man zu verhüten, daß der Seelenstoff des Reises sich entfernt. Der Reis muß gefüttert werden. Wenn der Reis schwanger ist, wird er bei den Baduj mit *hondjé* (Elettaria speciosa) und den Blättern der *tjalik angin* (Plagianthera oppositifolia) bestreut; bei den Galelaresen mit

[1] Verslagen en Mededeelingen der Koninklyke Akademie, Afdeeling Letterkunde, VIe Reeks, Deel V, S. 361—411.

Wasser, in das curcuma gemischt ist; auf Lombok mit *rudjak* (wie die Wöchnerinnen); in Sipirok mit Ei usw.

Während der Zeit der Reife des Reises dürfen die Sundanesen, Bataker und Toradja gewisse Speisen nicht essen, weil sonst der Seelenstoff des Reises fortgeführt werden würde. In Verbindung hiermit steht das Verbot bei den Niasern, Batakern, Dajaken und Toradja, während der Ernte den Koitus auszuüben.

Auch Fremde können den Seelenstoff des Reises mitführen, weshalb sie bei den Toradja, den Niasern, den Dajaken usw. während der Ernte nicht zugelassen werden.

Nach animistischer Anschauung klebt der Seelenstoff des Reises an denjenigen, die ihn ernten. Daher dürfen diese — in Mittel-Celebes, auf Nias und bei den Batakern — nicht mit anderen Leuten sprechen.

Auf Nias ist es während der Ernte verboten, Sirih zu kauen, weil sonst ein gewisser, *era* genannter Käfer die Ernte auffrißt. In Minangkabau lassen die Weiber bei dem Pflanzen ihre Haare lose über die Schultern herabhängen, damit der Reis einen langen Stengel erhalte. Auf Sangir darf der Reis nicht gewannt werden während der Ebbe — er würde sich sonst mindern —, sondern nur bei Flut.

Der Seelenstoff des Reises kann auch flüchten, weil er erschreckt wird. Deshalb darf auf Nias während der Ernte kein *ubi* (*gowi*) gegessen werden. Bei den Minangkabauern ist das *mubazir* (mit Geringschätzung behandeln) des Reises verpönt. Um den Reis nicht zu erschrecken, gebrauchen einzelne Stämme bei der Ernte eine von der täglichen abweichende Sprache, z. B. die Niaser, Bataker, Sangiresen und speziell die Toradja. Wenn der Seelenstoff des Reises nicht mehr anwesend ist, wird derselbe zurückgerufen, z. B. bei den Kajan von Zentral-Borneo, den Dajaken von Sĕrawak, den Toradja von Mittel-Celebes und den Alfuren der Minahasa. Bei den letzteren wird eine Art Gartenpriester, *mamamanti*

(von *anti* = „stark“ abgeleitet) erwähnt, die den Seelenstoff des Reises rufen.

Dieser Seelenstoff zeigt sich in der Gestalt einzelner Reiskörner, eines Vogels, einer Schlange oder in Bienengestalt. So glauben die Toradja von Mittel-Celebes, der Vogel *djekuli* oder *dikoli* sei die Materialisation des Reisseelenstoffes (*tanoana mpae*). In der Minahasa besteht ein ähnlicher, obgleich jetzt abgeschwächter Glaube; dort ist der *kekekou*-Vogel die Reisseele, wie aus buluschen und tomtemboanschen Erzählungen hervorgeht. Auch bei den Galelaresen von Halmaheira begegnen wir demselben; bei ihnen heißt der Vogel *tògè*.

In Mandeling stellt man sich den Seelenstoff des Reises in der Gestalt einer Schlange vor, bei den Minangkabauern in der Gestalt von Bienen.

All das oben Gesagte ist nur als Einleitung zu betrachten. Erst im zweiten Kapitel (S. 376) fängt Kruyt an, über die „Reismutter“ zu sprechen. Sie soll verhüten, daß der Seelenstoff des Reises sich entferne. Bei den Atjehern heißt die Reismutter *inòng padé;* bei den Karobatakern *bĕru dajang* (Beschützerin des Reises), bei den Batakern von Angkola *ompu* (Großmutter), *inang* (Mutter), *radja* (Fürst) und *angga* (älterer Bruder); bei den Minangkabauern *induăq padi* (Reismutter), bei den Niasern *Sibaja wahe* (Reisonkel), bei den Sundanesen *indung pare* (Reismutter), bei den Sassak *inan pare*, bei den Balinesen *ninin pantun*, bei den Bare'e-toradja *tadulako* (Häuptling), bei den Toradja von Sausu und Parigi *indo mpae* (Reismutter); bei den Malakkanen *ibu sĕmangat padi* (Mutter der Reisseele). Bei den meisten Völkern Indonesiens trägt der erstgeschnittene Reis oder bestimmte Reishalme den Namen „Reismutter“. Die Indonesier nennen „Mutter“ dasjenige oder diejenige, die gleichartige Gegenstände oder Personen zusammenhält. So sprechen die Malaien von *ibu bidjeh*, Zinnerz in Stücken, als Zusammenhalter des anderen Zinnes; die Buginesen von *indo ulawĕng*, ein besonderes Stück Golderz usw.

Man wählt sich eine „Mutter“, die den Reisseelenstoff des ganzen Feldes während der für den als Person gedachten Reis furchtbaren Zeit des Reisschneidens zusammenhält usw.

Die Niaser meinen, der *Sibaja wahe* (Reisonkel) stehe in der Nähe der Mäher. Auf Java werden *indung* (Mutter) und *bapa* (Vater) des Reises nach dem Wartehause auf dem Sawah transportiert, um die Ernte zu bewachen. Dem „Binden“ des Reisfeldes begegnet man auf Ost-Java und Halmaheira. Die Reismutter ist also kein Medium, aber sie ist es, die durch ihren kräftigen Seelenstoff die Seele des anderen Reises festhält.

Die Reismutter hält nicht nur den Reis auf dem Felde zusammen, sondern sie zieht auch den Seelenstoff des Reises an, der durch Vögel, durch Fallen usw. verloren gegangen ist. Der Seelenstoff nimmt dann einen Körper in der Form von Reiskörnern an und gibt dem Eigentümer also mehr Reis, als auf seinem Felde steht. Dieser Glaube wird von den Minangkabauern, den Sundanesen der Preanger Regentschaften, den Sassak von Lombok, den Galelaresen, den Sangiresen und den Toradja von Mittel-Celebes geteilt.

Allmählich ging der Begriff von Mutter als Zusammenhalterin verloren und man fing an zu glauben, die Reismutter bringe den übrigen Reis hervor oder beseele denselben, oder sei das Medium für die beseelende Gottheit, weshalb die Reismutter zuerst gepflanzt wurde. Dies gilt von den Minangkabauern und den Bewohnern einzelner Gegenden Mittel-Sumatras. Auf Java und Lombok spricht man von Braut und Bräutigam des Reises und in einzelnen Gegenden Javas opfert man an *linggam* und *yoni*, um den Reis wachsen zu lassen.

Im dritten Kapitel erzählt der Verfasser, wie die Reismutter behandelt wird, auf Nias, in Mandeling, Angkola und Mittel-Sumatra, bei den Minangkabauern, auf Java und Lombok, bei den Galelaresen, den Sangiresen, den Toumbulu der Minahasa, den Toradja von Mittel-Celebes, den Dajaken von Zentral-Borneo und den Malaien von Malakka. Die Mitteilungen über

die Toradja sind die vollständigsten, weil der Verfasser dieselben aus eigener Erfahrung kennt.

Schließlich faßt Kruyt alles zusammen und sagt darüber:

1. Um zu verhüten, daß der Seelenstoff der Reismutter sich entferne, bindet man dieselbe fest. Die Galelaresen und die Javanen Ost-Javas binden nicht die Reismutter, sondern das ganze Feld. Die Malaien pflanzen Dornenstöcke, um den Seelenstoff festzuhalten.
2. Alles, was den Seelenstoff des Reises veranlassen könnte, sich zu entfernen, muß man unterlassen: der Atem muß eingehalten werden.
3. Der Seelenstoff der Reismutter wird verstärkt, indem man derselben Seelenstoff zufügt.
4. Die Reismutter wird freundlich angeredet; ihr wird gesagt, was man von ihr wünscht; ihr wird mitgeteilt, der Reis werde geschnitten werden.
5. Am meisten wird die Reismutter bei dem Anfang der Ernte geschnitten; bisweilen später.
6. Die Reismutter wird sorgfältig nach Hause gebracht, in großer Stille, damit ihr Seelenstoff sich nicht entferne.
7. Die Reismutter findet ihre Stelle immer dort, wo der Reis aufbewahrt ist, bisweilen wird sie unter den Reis gelegt, bisweilen oberhalb desselben aufgehängt.
8. Gewöhnlich wird die Reismutter nicht gegessen.

Der Glauben an die Reismutter ist also rein animistisch. Die indische *Dewî Çrî* ist ein anderer Name für den Reis unter den Völkern, die mit den Hindu in Berührung gewesen sind, z. B.:

In den *doa* (Zauberformeln) der Bewohner Mittel-Sumatras wird der Reis gewöhnlich *Sinang Sari* genannt. Die Reismutter heißt bei den Minangkabauern außer *indua' padi* auch *Saning Sari*. Die Javanen rufen *Nij Sri* als „Reisseele" an. Die Balinesen sagen „die Reismutter sei *Batara Çrî*". Auch bei den Buginesen ist *Sangiang Sĕri* ein anderer mehr persön-

lich gedachter Name für den Seelenstoff (*sĕmangat*) des Reises. *Dewî Çrî* hat also keinen Einfluß gehabt auf die animistischen Anschauungen des Reises; nur ihr Name ist entlehnt wegen einer Erzählung, der Reis sei aus der Leiche der *Dewî Çrî* entstanden.

Neben *Dewi Sĕri* wird von den Sassak auf Lombok *Nabi Adam* angerufen, weil die Sassak die mohammedanische Erzählung kennen, der Reis sei aus Adam entstanden.

Der Gebrauch des Namens *Dewi Sĕri* zeigt, daß der hinduische Einfluß sich über Mittel-Sumatra, Java, Bali und Süd-Celebes erstreckt hat.

Hiermit endigt diese höchst wichtige Abhandlung.

Im Anschluß hieran gibt der Missionar J. H. Neumann eine Abhandlung: *Iets over den landbouw by de Karo-Bataks.*[1] Auch hier wird gezeigt, wie der Reis als ein beseeltes Wesen betrachtet und behandelt wird: man gibt ihm Namen und er hat ein *tĕndi* (Seele) wie der Mensch. Man versucht, die *tĕndi* des *pagé* (Reis) festzuhalten. Auch die Erde hat eine Seele, *Bĕraspati taněh* oder *tĕndi taněh* genannt. Sie ist die Personifikation der Erde, *Si Dajang* oder *di bĕru Dajang* die Personifikation des Luftraums. Die letztere wohnt *i tĕngah awang awang* = in der Mitte der Luft. Sie wird in Kinderliedern erwähnt als spinnend und webend im Monde, auch in den Namen der Schmiedegeräte bei dem Hausbau usw. Auch von ihr hofft man, daß der Reis gut werden wird.

Eine zweite Ergänzung ist die Abhandlung über *Gebruiken by den Rystoogst in enkele streken op Oost-Java* von Alb. C. Kruyt.[2] Dieselbe ist zusammengestellt aus den Antworten, die A. Kruyt sen. geschickt hat auf eine Reihe Fragen über die „Reismutter". Die Beschwörungsformeln gegen die Geister *(ḍanjang, setan)*, die den Reis stören, heißen *paḍanjangan* und werden in javanischem Text mit niederländischer Übersetzung

[1] Mededeelingen Nederlandsch Zendelinggenootschap, XLVI (1902), S. 373—384. [2] O. c. XLVII (1903), S. 125—139.

mitgeteilt. In dieser Übersetzung hat sich ein Fehler eingeschlichen: auf S. 127, Z. 15—16 wird *Allah ummâ* übersetzt durch: God des oogstes (Gott der Ernte), aber es ist dies das bekannte arabische Wort *Allahumma*. Die Abschließung des Verkehrs mit dem erntenden Dorfe während der ersten Tage der Ernte, oder der Gebrauch einer maskierten Sprache im Reisfelde sind auf Ost-Java nicht bekannt.

Schließlich erwähnen wir noch die Abhandlung des Missionars G. Maan: *Eenige mededeelingen omtrent de zeden en gewoonten der Toerateya ten opzichte van den rystbouw.*[1] Der Turateyer (Bewohner des Oberlandes von Süd-Celebes) ist sehr abergläubisch und denkt sich den Reis als Person. Daher finden viele Zeremonien bei der Arbeit in den Reisfeldern ihre Erklärung.

Den günstigen Tag findet man aus den *kotika* oder Tabellen guter und übler Tage, die von den *guru* usw. verwendet werden.

Auch hier glaubt man an die Reismutter (*ânrong pâre*), wie der Verfasser (S. 330) erörtert. Der Lebensgeist des Reises (*sumângá âse*) kommt aus den 4 Himmelsgegenden, sagt man. Die Reismutter besteht hier aus $4 \times 9 + 4 \times 5 = 56$ Reisähren. Bei dem täglichen Holen von Reis darf man nicht sprechen oder antworten. Eine Katze, die auf dem Reise liegt, darf nicht fortgejagt werden, weil dieselbe sonst den Lebensgeist (*sumângá*) des Reises mit sich führen würde. Diese Abhandlung gehört also zu derselben Kategorie wie die vorhergenannten.

Borneo

In den letzten Jahren ist unsere Kenntnis der Ethnographie Borneos bedeutend erweitert: kurz nacheinander erschienen die großen Bücher von Ling Roth über Englisch-, und von

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVI (1903), S. 318—340.

Dr. Nieuwenhuis über Zentral-Borneo. Jetzt kommt der Kontrolleur M. C. Schadee mit einer *Bydrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan* (in Bydr. Taal-, Land- en Volkenkunde, VII, 1 (1903), S. 321—344), die nähere Aufschlüsse über die Religion der Dajaken West-Borneos gibt.

Der Verfasser hat seinen Stoff übersichtlichkeitshalber in 23 Paragraphen geteilt. Der erste hat zum Titel das Fatum. Der Malaie, wie der Dajak glaubt, es könne ein verderblicher Einfluß über ihn kommen, wodurch er in den Zustand *panas* (Mal. = heiß) oder *siël, sangar, pamali, rasi, kutika* (Daj.) gerät.

Das Bekämpfen dieses Zustandes heißt *buwang rasi, siël* usw. = den *rasi* usw. fortwerfen, also die verderblichen Einflüsse neutralisieren.

In allen seinen Handlungen versucht er alles, was *pantang* (Pulau Daj. *paré*, Empading *pali*), d. h. verboten ist, zu vermeiden. Wenn er die *pantang*-Vorschriften übertritt, entstehen die bösen *rasi*.

Der zweite Paragraph erwähnt einzelne böse Vorzeichen (omina), während der dritte über *pantangan's* oder verbotene Sachen handelt. In § 2 spricht Schadee von dem Glauben an die schlechte Vorbedeutung des Niesens, nicht nur in West-, sondern auch in Ost-Borneo (Kutei), Neu-Guinea, Ost-Java, Mindanao und in Europa. Dabei zeigt er eine große Belesenheit.

In § 4 werden die *buwang rasi*-Zeremonien besprochen. Dieselben bestehen erstens im Bestreuen mit Reis, bei dem der Kamponghäuptling ein Gebet (*pamang*) an die guten Geister (*djubata*[1]) hersagt (§ 5). Dann folgt das Bestreichen (*pipis*) der Füße des Besuchers mit einem Huhn (Mal. *ajam*, Daj. *mano*), was der Verfasser in § 6 beschreibt. Eine andere

[1] Es ist dies die dajakische Korrumpierung des Sanskritwortes *dewatâ*.

Zeremonie, um die bösen Einflüsse zu neutralisieren, ist das *barima* (§ 7). In § 8 werden die elf Sachen in unzubereitetem Zustand (Daj. *barang roba*) aufgezählt. Vier dieser Sachen, verschiedene Reisarten, werden *tabur njawa*, d. h. „das Ausgestreute für die Seele" genannt (§ 9). Dann nennt Schadee in § 10 die 13 zubereiteten Sachen (Daj. *barang rima*). In § 11 ist das dajakische Gebet (*pamang*) in Text, ohne Übersetzung, aber mit erklärenden Notizen wiedergegeben.

Dann folgt das Bestreichen (Daj. *bagulé*) der Gegenstände und der Stirn der Anwesenden mit in Öl getränktem Reis (Daj. *baras banju*), das in § 12 beschrieben wird. Dasselbe geschieht auch mit Hühner- oder Schweineblut, das aber immer mit einem eisernen Gegenstand aufgetragen werden muß (§ 13). Das Ganze ist ein gemeinschaftlicher Schmaus der *djubata* und Menschen (§ 14). In § 15 werden die Veranlassungen zum *barima* erwähnt. Man glaubt, die verletzte Partie sei unter dem Einfluß des bösen Geschicks (§ 16). Merkwürdig und ganz in Übereinstimmung mit dem Glauben in Mittel-Celebes ist die dajakische Vorstellung, das Eisen sei ein Mittel zur Verstärkung der Seele (§ 17). Nach der Kopfjagd werden verschiedene Bußen aufgelegt, um die bösen *rasi* zu umgehen (*buwang*), wie in § 18 vom Verfasser dargelegt wird.

Bei den Malaien in West-Borneo endigt ein Prozeß mit einem Opfermahl, das der Schuldige geben muß (§ 19). In § 20 wird die *Tongkal*-Einrichtung erwähnt. Tongkal ist auch wieder ein Wort, das „durch böse Einflüsse bedroht" andeutet. Bei der Erklärung der Wirkung der bösen Geister (§ 21) stellt Schadee eine von der Wilkens verschiedene Hypothese auf. In § 22 spricht der Verfasser vom Bunde mit dem Teufel und in § 23 von Unglücksursachen. Diese wertvolle Arbeit wird in den folgenden „Bydragen" fortgesetzt werden.

Sumatra

Die Batakländer

Im Anschluß an die interessanten „Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks" des Kontrolleurs C. J. Westenberg in den „Bydragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie" (V, 7, S. 208 f.) gab der Missionar J. H. Neumann wieder einen neuen Beitrag zur Vermehrung unserer Kenntnis der Karo-Batak in einer *De Begoe in de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks in de Doessoen* betitelten Abhandlung, die im Jahre 1902 erschienen ist.[1]

Begu ist nicht dasjenige, was gewöhnlich bei unkultivierten Völkern eine *Seele* genannt wird, sondern wie N. van der Tuuk sagt: *die Individualität eines Verstorbenen*, während *tĕndi* (Tob. *tondi*) die Seele (Lebensfluidum) des lebenden Menschen ist.

Die Beerdigung, wie sie bei älteren Menschen gebräuchlich ist, wird sehr ausführlich beschrieben. Nachdem jemand gestorben ist, kommen Blutsverwandte und Freunde einen Augenblick bei der Leiche klagen (*ngandung*). Vor der Beerdigung wird die *begu* gerufen, um deutlich zu machen, der Gestorbene könne jetzt nicht mehr mit den Lebenden verkehren (*pĕrumah begu*). Hierzu braucht man das batakische Orchester, bestehend aus einem großen und zwei kleineren Gong (*pĕnganak*), zwei länglichen Trommeln (*gĕndang*) und einer Flöte (*sĕrune*). Nach dem Takt der Musik fängt die *guru* an zu tanzen (*landĕk*); das dauert so lange, bis sie *sĕluken* ist, d. h. bis die *begu* des Verstorbenen in sie gefahren ist. Ihren Zustand von Bewußtlosigkeit nennt man *sĕlapĕn*.

Dies ist also wieder ein Fall von Schamanismus, ähnlich wie der von Lekkerkerker von den Maduresen erwähnte.

Nachdem die *begu* überzeugt ist, sie gehöre nicht mehr zu den Lebenden, fängt man an, um die Leiche zu tanzen.

[1] Siehe Mededeelingen Ned. Zendelinggenootschap, XLVI, S. 23—39.

Nachher läßt man ein Näpfchen mit *djĕrango* (einem Antibegumittel) gefüllt herumgehen. Man reibt sich einzelne Körperteile mit einem Stückchen desselben, wirft es auf die Leiche und sagt dabei: *La 'nggit ĕrkuwan, agindu* (*nandé'ndu*), d. h.: „dein jüngerer Bruder (deine Mutter) will nicht mehr mit dir reden."

Die Tragbahre, worauf die Leiche transportiert wird, besteht aus einem vierfach gespaltenen Bambu, dessen Stücke durch *hidjuk*-Schnüre aneinander gebunden sind, weshalb dieselbe *buluh si ĕmpat bĕka* (der vierfach gespaltene Bambu) heißt. Die Zeremonie des Bambuholens heißt *sabé-sabé*. Sie wird von Weibern unter Klagen vorgenommen, weil der Bambu als das Eigentum des Verstorbenen betrachtet wird. Man versucht den *begu* irre zu führen, so daß er nicht weiß, wo das Grab ist.

Wenn das Grab gegraben wird, tanzt die *guru* wieder unter Begleitung von Musik. Die Leiche wird mit dem Kopf nach der Kampong in die Gruft gelegt, *denn wenn der Tote aufsteht, sieht er den Kampong nicht.* Bei dem Schließen des Grabes schlägt die *guru* mit einem Stab herum, um die *tĕndi* der anderen Menschen fortzujagen. An das Kopfende stellt man zwei einander zugebogene Stäbe und zur Seite einen Stab, an dem ein kleiner Bambubecher (*tjalung*[2]), sowie ein geflochtenes Täschchen mit Reis, *Sirih, pinang* usw. hängt. Bisweilen macht man am Abend noch einmal ein *pĕrumah begu.*

Die Kremation der Leichen von Kindern und jungen Menschen heißt *nutung-nutungi* und wird ohne Zeremonien ausgeführt. Wenn jemand in der Erntezeit gestorben ist, hängt man bisweilen einen Büschel Ähren mit einem Reisschneidemesser (*pĕngĕtam*) bei dem Grabe auf, weil man fürchtet, die *begu* werde sonst ihren Teil holen kommen.

Zu den *begu*, die selbständige Geister geworden sind, gehören

1. *Begu Gandjang*, aus dem ein *kaju begu gandjang* genannter Baum entsprossen ist, mit bitter schmeckenden

Blättern, die als Arznei gegen Bauchkrankheit angewendet werden.

2. *Begu Mĕnggĕp* (*mĕnggĕp-mĕnggĕp* bedeutet: sich verstecken und dann plötzlich, um Schreck zu erregen, den Kopf hervorstecken).
3. *Begu Sidangbela*, ein weibliches Gespenst, zu den *begu mĕntas* oder verirrten *begu* gehörend.
4. *Begu Laga Lumajang.* Dieselben versuchen Wöchnerinnen und Säuglinge zu töten, wie die *Puntianak* der Malaien.

Der Batak weiß zwar, daß *begu* und *hantu* unter sich verschieden sind, kann aber nicht den Unterschied sagen: *Batara guru* heißt hier meistens *Dibata i-das.* Der Verfasser hörte hier die drei Dibata nennen: *Dibata das, Si Bĕru dajang* und *Pĕlian.*

Die weiblichen *guru*, die in Toba *Si Baso* heißen, tragen bei den Karo-Batak keinen bestimmten Namen. *Dieselben beschützen die Lebenden gegen Gespenster.* Das Rufen der *tĕndi* und *djinudjung*[1] führen sie meistens auf Befehl eines männlichen guru aus. Eine ihnen sympathische Farbe ist die *rote:* eine große rote Blume (*kĕmbang sĕpatu*) wird bei fast allen Zeremonien gebraucht. Der *pagar putar*, ein Abwehrungsmittel, bestehend aus Punkten auf Stirn und Backen, ist auch rot. Solange die *begu* nicht nach Hause gebracht ist (*pĕrumah begu*), ist sie gefährlich. Vier oder fünf Tage nach dem Tode hält man diese oben beschriebene Zeremonie.

Die *begu djabu* erinnert an die römischen Herdgötter, denn *djabu* bedeutet „Herd". Nur vier Arten *begu*, vom Verfasser genannt, können *begu djabu* werden. Die *begu* der von Tieren getöteten Menschen sind untrennbar an das Tier, das sie getötet hat, gebunden.

---

[1] Der Verfasser sagt erst später, was dieses Wort bedeutet. Dies erhellt auch aus einer Abhandlung des Missionars Joustra in derselben Lieferung (S. 9): der *djinudjung* ist das Medium zwischen dem *guru* und dem Geist.

Die *djinudjung*, d. h. „die auf dem Kopfe getragenen", gehören auch zu den *begu*. Es sind dies *begu* von bösen Menschen, die von *Dibata* nicht angenommen werden. Die *djinudjung* folgen den Menschen oder finden sich in ihrem Kopf oder ihrer Kehle. Wenn die *djinudjung* die Menschen verlassen, werden dieselben krank. Die *guru* streut dann Reis aus, worauf die *djinudjung* in sie fährt während ihres Tanzes (*landĕk*). Wenn der *tĕndi* der *guru mĕrangap* (wild, geizig) ist, kann er die *djinudjung* der anderen Menschen festhalten, wodurch dieselben krank werden, ja sogar sterben können.

Sudara ist der Name des Fruchtwassers. Der *sudara* geht immer hinter dem Menschen. Die Placenta (*kaka*) wird unter dem Hause begraben.

Die *begu*, welche sterben, wie die *bĕngkajat-kajaten*, lösen sich auf in *dukut lĕjo*, eine Grasart, und zwar erst, nachdem dieselben siebenmal gestorben sind. Andere *begu*, z. B. diejenigen, welche an den Blattern gestorben sind, sollen nach dem Berge Si Bajak übersiedeln (dieselben werden vielleicht *djinudjung*) und die von Raubtieren getöteten verschwinden mit dem Tiere.

Ein *Seelenland* kennt der Batak nicht. Seine drei Götter, oben, in der Mitte und unten, bilden je ein getrenntes Gebiet. Die Menschen oben haben ihren Magen in der Kehle und die unten wohnen, haben denselben in den Waden.

Es ist fraglich, ob *Dibata* eine bestimmte Person für den Batak ist. Man kennt keine Stelle, wo *Dibata tĕngah* wohnen soll. Viele Bataker verwirren *Dibata* mit den hantu. Das siebenmal Sterben und dann Graswerden beweist, daß die Lehre der Seelenwanderung hier früher geherrscht hat. Die *begu* verlassen diese Erde nicht und werden als lebend wie wir dargestellt, nur daß sie unsichtbar sind.

Hier sind also zwei Meinungen; die *erste:* eine *rein pantheïstische*, der Mensch geht wieder in die Welt über, und

er selbst ist die Gottheit; *und die zweite:* die jungen Kinder, deren *begu* bestehen bleibt, und auch die *Si dang bela*, deren Irren eine Strafe zu sein scheint, erinnern an eine Vergeltungslehre. Vielleicht ist hier hinduischer Einfluß aus Atjeh eingedrungen; dies ist desto wahrscheinlicher, weil man hier auch das *tapa* kennt.

Nur die Reichen, zumal die *pĕngulu*, werden in Särgen begraben. Dieselben haben die Form eines Bootes (siehe die schöne Abbildung in Von Brenners: *Unter den Kannibalen Sumatras*). Dieser Autor erzählt auch von einem Totenschiff, das die Asche der verbrannten Leichen nach dem Sultan von Atjeh transportieren soll. Die Leichen der Vornehmen werden erst nach zwei Jahren nach einem Totenhäuschen (*rumah gĕritĕn*) transportiert, das in der *kuta* steht. Bisweilen ist es nur ein Miniaturhäuschen auf einem Pfahle. Dies geschieht aber nur bei den Leuten der *marga Karo-Karo*.

Das Gajōland

Das neu erschienene Werk des berühmten Orientalisten Dr. C. Snouck Hurgronje über *Het Gajōland en zijne bewoners* enthält einige Notizen über den ursprünglichen Animismus der Gajō, obgleich dieselben jetzt Mohammedaner sind. Bei Entbindungen z. B. wird die Hilfe der *guru* angerufen gegen die böse List des *Sidang Bèla*, der die Wöchnerinnen quält, d. h. des *Puntianak* der Malaien, des *Kunti* der Sundanesen, des *Sundĕl Bolong* der Javanen, des *Burōng* der Atjèher. Um das Gespenst zu verjagen, steckt man unterhalb der Stelle, wo die Wöchnerin liegt, eine Lanze in den Boden und legt dort *pandan*-Zweige mit Dornen, einzelne *djĕruk*-Arten (*asam*) oder sonstige dornige Sachen hin. Oberhalb der Schlafstelle der Wöchnerin wird oft ein altes Fischnetz (*djölö*) aufgehängt (S. 306—307).

Die Ursachen, denen der *guru* viele Krankheiten zuschreibt, bestehen in bösen Geistern oder Gespenstern. Der Kranke hat

bei einer Wasserquelle oder in einem Morast unwissend solch einen *djén* beleidigt und ist von diesem getroffen (*irulah*), oder er ist mit einem Leichengespenst (*apah*) in Berührung gekommen (*ikontakan*), demjenigen Teile jedes Toten, der sich zeigen und bewegen kann. Man kann die Geister, die jemand bedrohen, beschwören. Außerdem begnügen sie sich mit einem Stellvertreter; worin derselbe bestehen muß, weiß der *guru:* ein Huhn oder ein Stab, in ein Leichenkleid gewickelt, von der Länge des Körpers.

Leute, die über chronische Krankheit klagen, hören vom *guru* oft, ihr *sĕmangat* (Lebensgeist) wünsche einen bestimmten Gegenstand, um zur Ruhe zu kommen. Solch ein Gegenstand heißt *gĕnggömön.* Sehr oft ist es ein weißes Huhn oder ein Hahn, den man halten muß (*mĕnuripi*), bisweilen ein weißer Büffel (*kōrō djögöt*) oder ein Pferd von bestimmter Farbe oder eine bestimmte Waffe, die getragen werden muß, oder oft ein Paar Armbänder, Ohrringe usw. Bisweilen avisiert der *guru,* daß der Kranke einen eisernen Ring am Finger tragen soll, als „Verstärker der *sĕmangat*" (*pĕnĕgör ni sĕmangat*), wobei man denkt, die Kraft des Eisens gehe durch die fortwährende Berührung auf die Seele über.[1] Auch einzelne Korbzierate haben die Eigenschaft, den *sĕmangat,* der aus Schreck fortging, zurückzurufen. Solche Mittel heißen *pĕniròn ni sĕmangat,* Sachen, nach denen der *sĕmangat* verlangt hat und die man darum trägt.

Zur Abwehr von Epidemien usw. stellt man weiße Fahnen, mit arabischen Ziffern, Buchstaben oder Sprüchen beschrieben, auf den Dächern oder Bäumen in der Nähe des *kampong* (*pupandji-n-umah*), oder mit arabisch-malaiischen Formeln beschriebene Zettelchen oberhalb der Haustür auf, oder man hängt bestimmte abkühlende, heißen Einflüssen wehrende Blätter und Stengel an die Türpfosten.

[1] Dieselbe Vorstellung erwähnt Kruyt von den *Toradja* von *Zentral-Celebes* und Schadee von den *Dajaken* von *West-Borneo.*

Die Blattern (*riru*) darf man in der Wohnung der Kranken auch bei den Gajō nicht mit dem Namen nennen und dort keine Wörter gebrauchen, die häßlich, faulend, stinkend usw. bedeuten. Man bezeichnet die Krankheit mit dem schönen Namen *rödjö pĕnawar*, Fürst der Unheilabwender, und sagt, derselbe komme sein Siegel (*tjap*) auf die Leute drücken, die er früher vergessen hat. „*Anaqmu tĕngah bĕrödjö*“, hat dein Kind den Fürsten (die Blattern)? fragt der Besucher. Oberhalb der Haustür hängt man einen weißen Lappen, um die Blattern fernzuhalten (S. 310—312). Die *ilmu* der Gajō haben den Zweck, den Menschen auf geheimnisvolle Weise Erfüllung ihrer Wünsche zu gewähren: sie unverletzbar zu machen, unsichtbar usw.

Man glaubt, die *hantu*, *sanè* (*djén*), die Gestorbenen (*apah*), die lebenden und toten Heiligen (*krahmat*) können durch Geschenke usw. befreundet werden.

Wie auf Java gibt es auch im Gajōlande bestimmte Familien, für die das Essen bestimmter Tiere oder sonstiger Speisen verboten ist. Es wird dies immer einem Eide oder einer Verwünschung (*pĕrsumpahan*) eines Vorvaters zugeschrieben, infolge eines Ereignisses, dessen Legende überliefert wird.

Dies sind die hauptsächlichsten Abweichungen vom Islam oder survivals vom Animismus, vom Verfasser erwähnt.

Celebes

In den letzten zehn Jahren sind die Sprachen und Ethnographie von Zentral-Celebes für uns erschlossen worden durch die eifrigen Untersuchungen des Sprachforschers Dr. N. Adriani und des Ethnographen Albert C. Kruyt. Letzterer gibt wieder interessante Aufschlüsse über die Religion der To-Radja in seiner Abhandlung: *Het Wezen van het Heidendom te Posso.*[1]

[1] Med. Ned. Zend.-Gen., XLVIII (1903), S. 21—35.

Die Götter der Possoer lassen sich in zwei Hauptgruppen teilen: 1. Götter, die immer Götter gewesen sind, und 2. Seelen verstorbener Menschen, die allmählich zu Göttern geworden sind. In den Göttern der ersten Gruppe erkennt man meistens eine Naturkraft, z. B. ist einer der am meisten angerufenen Götter der To-Radja, *Pue mpalaburu*, die Sonne. Daß die Possoer die Sonne sich wirklich wie eine Person denken, folgt aus der Legende von Lasaeo, der Sonnengottheit, die in Menschengestalt auf die Erde kommt und die Menschen alles lehrt, was sich auf den Ackerbau bezieht.

Ein anderer possoscher Gott ist *Ngkai mantande songka*. Er entscheidet über Tod und Leben der Menschen; in seiner Wohnung sind alle Seelen der Menschen, jede an ihrem eigenen Faden aufgehängt. Wenn diese Gottheit solch einen Faden zerschneidet, so stirbt derjenige, dessen Seele herunterfällt.

Von den meisten Göttern ist nicht mehr bekannt, was dieselben ursprünglich gewesen sind. Jene Götter sind gar kein Volkseigentum, nur die Priesterinnen kennen dieselben.

Die Seelen der gestorbenen To-Radja spielen die Hauptrolle in ihrem Leben. Nicht alle Seelen werden Götter, sondern nur die Seelen von sehr tapferen und geehrten Häuptlingen; ihnen wird geopfert, und ihre Hilfe wird angefleht im Kriege, auf der Jagd und in dem Reisfelde. Für diese Götter wird ein Geisterhaus, *lobo* genannt, im Dorfe gebaut.

Der To-Radja denkt sich seine Götter, wie er selbst ist, also als Kopfjäger. Er fleht dieselben um ein langes Leben an (*inosa marate* = langen Atem), denn den Tod betrachtet er als die größte Strafe. Auch bittet er um Vergebung der Sünden, obgleich er keinen Begriff von Sünde hat. Er bittet um viele Kinder wegen der Brautgabe, die er später von seinen Töchtern erhalten wird.

Die meisten Anrufungen an die Götter fangen mit einer Liste von Götternamen an. Der Possoer glaubt, die Seelen

irren auf der Erde herum, aus Zorn darüber, daß der Mensch gestorben ist. Dieselben können das Seelenland erst betreten, wenn der Körper ganz aufgelöst ist.

Java

Die Abhandlung von Dr. G. A. J. Hazeu, *Nini Ṭowong*[1], gehört zu dem Bedeutendsten, was nach dem Tode des Prof. Wilken auf dem Gebiete der Ethnologie des indischen Archipels geleistet ist. Sie enthält einen Beitrag zur gründlicheren Kenntnis des auf Java wie auf Borneo usw. ursprünglich herrschenden Animismus.

Nach einer kurzen Einleitung, in welcher der Verfasser die Wichtigkeit der *Kinderspiele* für die Ethnologie betont, gibt er erst die dürftigen europäischen Quellen (Van der Tuuk, Raffles, Wiselius und van Hien) über das abergläubische Kinderspiel *Nini Ṭowong.* Er ergänzt dieselben durch die Nachrichten, die er infolge seiner Stelle auf Java selbst einzuziehen imstande war. Dann beschäftigt ihn die Frage: *Wer und was ist die widadari nini Ṭowong?* und: *Was sind die widadari im allgemeinen?*

Durch Vergleichung verschiedener der Sanskritliteratur entlehnter alt- und neujavanischer Erzählungen mit ihren indischen Originalen beweist Dr. Hazeu, daß die Javanen die indischen Apsarasen mit den Widyâdharî zuerst verwechselt, bald identifiziert, und schließlich die ersteren vergessen haben, während nur die letzteren als Widadari in ihren Erzählungen fortleben: was dort von den Apsarasen erzählt wird, erzählen die Javanen von den Widadari.

Die indischen Apsarasen und Widyâdharî sind aber außerdem verwechselt mit den einheimischen malaio-polynesischen Luftgeistern, die nicht nur bei den Javanen, sondern

---

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLIII (1901), S. 36—107.

auch bei den Batakern, den Sangiresen, ja selbst auf den Neuen Hebriden bekannt sind.

Unter diesen Widadari wird nun auch *Nini Towok* oder *Ṭowong* genannt (z. B. in den Mss. Adji Pangukiran, Gita Tjatjaṇḍen und Sĕrat Nawarutji). Sie wird aber nicht als ebenbürtig mit den übrigen, dem Ardjuna-wiwâha entlehnten Widadari, sondern vielmehr als eine Dienerin derselben betrachtet.

Nini Ṭowong ist aber eigentlich keine Widadari, sondern eine altjavanische mythologische Figur. Dieselbe ist offenbar eine der zahllosen Geister des alten javanischen (d. h. malaio-polynesischen) Spiritismus und wird als eine gute Fee, ein Schutzgeist des Hauses, angerufen.

Das Nini Ṭowong-Spiel hat auch jetzt noch etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung als religiöse Zeremonie bewahrt: es steht auf animistisch-religiösem Boden. Die Abbildung der Nini Ṭowong war ursprünglich ein Medium, in welches die Geister herabsteigen sollten, und anfänglich durfte nur eine weibliche *ḍukun* (heidnische Priesterin) dieselbe verfertigen.

Es ist möglich, aber nicht bewiesen, daß Nini Ṭowong in der alten Mythologie mit dem Monde in Beziehung gebracht wurde.

Das Singen der von Dr. Hazeu mitgeteilten Lieder hatte ursprünglich den Zweck, den Geist zu beschwören, in die Puppe herabzusteigen, damit man ihn um Hilfe und Schutz anflehen könnte. Nachdem der Geist die Puppe verlassen hat, wird dieselbe als wertlos wieder fortgeworfen.

Das Nini Ṭowong-Spiel ist also ursprünglich eine Zeremonie des echt javanisch-malaiisch-polynesischen animistischen Kultus, aus einer Zeit datierend, als auf Java das Heidentum noch unvermischt mit Hinduismus oder Islam herrschte. Jetzt ist es aber zu einem unbedeutenden Kinderspiel herabgesunken, dessen Bedeutung die jetzigen Javanen nicht mehr begreifen.

Es ist das große Verdienst des Verfassers, die Beziehung dieses Spieles zu dem Animismus oder Spiritismus zuerst klar angedeutet zu haben. In der ganzen Abhandlung zeigt er neben großer Belesenheit auch gründliche Sprachkenntnis.

Die Puppen, die Veranlassung zu dem Schreiben dieser höchst wichtigen Monographie gegeben haben, scheinen in den europäischen ethnographischen Museen ziemlich selten zu sein. In den 14 mir bekannten ethnographischen Museen von den Niederlanden, Deutschland und Österreich sah ich nur im Berliner Königlichen Museum für Völkerkunde einzelne Exemplare.

Wir endigen dieses Referat mit dem Wunsch, der gelehrte Schreiber werde noch viele ähnliche Beiträge zur Ethnologie von Niederländisch-Indien liefern.

Im Anschluß an seine Untersuchungen über Nini Ṭowong gibt Dr. G. A. J. Hazeu jetzt *Kleine bydragen tot de ethnographie en de folklore van Java.*[1] Sehr interessant ist der zweite Abschnitt über „Regen lokken en regen afweren" (S. 297—309). Die Javanen haben noch viele Mittel, um Regen zu rufen oder zu verjagen, aus ihrer heidnischen, animistischen Zeit bewahrt.

Um den Regen zu rufen, wird in vielen Gegenden Javas, sowie bei den Atjehern und Malaien, *eine Katze gebadet.* Es gibt auch *Theaterdarstellungen* (*wayang*), z. B. die Stücke (*lakon*) *Watu-Gunung* und *Windu-Sĕdjati*, die Regen verursachen, nach javanischem Glauben. Auch *nini Ṭowong* wurde früher um Regen angefleht.

Der Verfasser meint, die moslimische *ṣalât ul istisqâ* (Gebet um Regen zu erlangen) sei ursprünglich eine Konzession an das arabische Heidentum.

Um Regen abzuwehren, werden besonders trockene oder heiße Sachen verwendet, nach dem animistischen Prinzip: das

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVI (1903), S. 289—309.

gleiche ruft das gleiche, in casu, heiße Sachen rufen Hitze und Trockenheit.

Der Verfasser teilt diese Abwehrmittel in Beschwörungen durch Taten und Beschwörungen durch Worte. Von beiden gibt er einzelne Beispiele.

Schließlich gibt er die bestehende Literatur über diesen Gebrauch, nicht nur die speziell indonesische, wie die Abhandlung von Albert C. Kruyt in Tydschr. v. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLIV, S. 1 ff., und die Monographien von Skeat, Nieuwenhuis und Wilken, sondern auch die darauf bezügliche Stelle aus Tylors Primitive Kulture, II, S. 235—237.

Auch diese Abhandlung Hazeus zeigt wieder seine gründlichen sprachlichen und ethnographischen Kenntnisse.

Madura

Der leider so jung gestorbene Leidener Professor Wilken erwähnt in seiner Abhandlung über „Het Shamanisme by de volken van den Indischen Archipel" die gebildeteren Stämme, wie die Javanen und Maduresen, gar nicht. Diese Lücke versucht C. Lekkerkerker in *Enkele opmerkingen over sporen van Shamanisme by Madoereezen en Javanen*[1] auszufüllen.

Der Schamane heißt im Maduresischen *„dhukon kĕdjhiman"* oder nur „kĕdjhiman", abgeleitet vom bekannten arabischen Worte *„djinn"*. Man sagt auch: *„dhukon sè kĕsosobhăn sètan"*, d. h. „dhukon, in welchen ein Teufel gefahren ist", oder: *dhukon rĕng-bhărĕngan*, d. h. „dhukon, der sich (einem Geiste) gesellt". Im Javanischen wird der Schamane *dukun prewangan* genannt, abgeleitet von *rewang* (Geselle, Partner). Aus diesen Namen erhellt schon, daß die javanischen und maduresischen Schamanen zu der Art gehören, die ihre eigene Lebens- oder Individualitätsseele zeitweilig ausbannen, um ihren Körper durch einen bestimmten Geist beseelen zu lassen. Es ist der Geist, der Rat schafft,

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLV (1902), S. 281—285.

prophezeit oder ein Heilmittel anzeigt. Wie gewöhnlich, sind auch auf Java und Madura die Schamanen meistens Weiber, obgleich es auch einzelne männliche *kĕdjhiman* gibt, auf *Sumĕnĕp* z. B. ein Araber.

Jeder Geist hat seinen bestimmten *kĕdjhiman*, in den er herabsteigt. Durch Buße (*tapa*) wird man ein Medium.

Der Geist hat seine bestimmten Tage, um zu erscheinen: Mittwoch und Sonntag Abend (*malĕm kĕmmes* und *sĕnnen*). Zu anderen Zeiten muß er gerufen werden. Zu diesem Zweck setzt sich der *kĕdjhiman* mit dem Kopfe über ein Töpfchen mit Weihrauch (*mĕnjan*). Infolgedessen fängt er an zu schreien, mit Armen und Beinen herumzuschlagen, die Augen zu verdrehen usw. Das Eintreten des Geistes in den Körper ist von einzelnen heftigen Spasmen begleitet. Nachher werden die Bewegungen leiser, und es tritt Bewußtlosigkeit ein, die bisweilen einen halben Tag dauert.

Bevor die Bewußtlosigkeit anfängt, wird das Orakel vom Geiste ausgesprochen, in der Sprache des *djhims*, der gewöhnlich kein Madurese ist, sondern ein Malaie, Javane, Araber, Chinese oder Holländer. Der *kĕdjhiman* behauptet, gar kein Malaiisch oder Javanisch zu verstehen.

Der Madurese scheidet die Geister in *djhim èsslam* (Arab. *djinn islâm*) und *djhim kapèr* (Arab. *djinn kâfir*). Die letzteren treten nur als Betrüger auf, werden aber nicht gerufen, weil sie immer verkehrten Rat schaffen.

Der Lohn des Mediums, die *salabăt* (Arab. *salâwât*), besteht nur aus Speisen. Die Geister werden um Rat gebeten in Krankheitsfällen, zu Prophezeiungen, um verlorene Gegenstände nachzuweisen, um Liebe oder Tod zu verursachen usw.

Nach der Meinung der Maduresen entstehen aus der Verbindung des *djhims* mit einem weiblichen Medium Kinder, die nach der Geburt wieder verschwinden und daher *anaq sèloman* heißen. Die kĕdjhiman sind nie Huren, wie die dajakischen, oder Kinder, wie die balinesischen Schamanen.

Die javanischen *dukun prewangan* werden weniger au sérieux genommen. Bei ihnen kommt bisweilen das Medium nicht zur Bewußtlosigkeit. Die *dukun* haben hier weniger Einfluß, weil dieselben zu zahlreich sind. Die javanische *prewangan* geht mehr darauf aus, den Geist angenehm zu stimmen, wenn er einmal in ihr inkarniert ist; sie ißt Blumen, *bědak* und *boreh*, weil die Geister diese Dinge lieben.

Dies ist im kurzen der Inhalt dieser kleinen Abhandlung, die datiert ist Probolinggo, Jan. 1902. Insofern der Verfasser von Java spricht, beziehen sich seine Angaben auf Probolinggo (Ost-Java).

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes oder neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Da wohl nicht jedermann Sven v. Hedins dickbändiges Werk „Im Herzen von Asien" vom islamischen Gesichtspunkt aus durchlesen wird, möchte ich hier auf die leider sehr geringe Ausbeute aufmerksam machen. Es ist ungemein bedauerlich, daß ein Mann wie Sven Hedin so wenig Interesse für diese Fragen hatte, zumal nicht so bald wieder jemand jene zum guten Teil mohammedanischen Gegenden bereisen wird, über die wir bisher nur so wenig wissen.[2] Auf seiner ganzen Fahrt den Tarim abwärts nach dem Lop-nor zu begegnet er überall mohammedanischen Heiligengräbern, die er Masar nennt, wohl arab. Mazār. Eine Abbildung (I, 101) zeigt den üblichen Typus des Kuppelgrabes. Genauer beschreibt er das Masar Chodscham (I, 111): „trockene, graugelbe Lehmhaufen, die wimpelgeschmückte Stangen und Antilopenschädel trugen und mit einem Reisiggehege umgeben waren". Diese Grabschmückung ist durchgängig. Ich sah sie z. B. in Omdurman. Interessant ist auch die genaue Beschreibung, die wir II, 390 ff. von der Beerdigung eines Muslim lesen. Im fernen Tibet erfüllen die Diener Hedins den ganzen Ritus an der Leiche ihres Kollegen Kalpet.

---

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung oben S. 280.

[2] Inzwischen ist Martin Hartmann in Ost-Turkestan gewesen; da dürfen wir auf reiche Ausbeute gefaßt sein.

Auch das Begräbnis eines Hundes wird uns vorgeführt, wobei ein Mollah Gebete murmelt (I, 103). Das ist jedenfalls merkwürdig, wenn man die Rolle der Hunde im Islam bedenkt (vgl. Goldziher, Rev. Hist. Relig. 43, 1—29). Zum Schluß sei noch ein islamisches Krankenopfer (Bitte um Genesung) erwähnt, wobei ein Bock geschlachtet wird (II, 1). Hedins Urteil über die Mohammedaner dieser Gegenden ist äußerst hart. **C. H. Becker.**

Joh. 9, 2 und die Seelenwanderung. In der 9. Auflage seines kritisch-exegetischen Kommentars über das Johannes-Evangelium (1902) äußert sich Prof. B. Weiß p. 298, Anm., betreffs Joh. 9, 2 u. a. folgendermaßen: „Vollends aber der Glaube an die Seelenwanderung . . . oder an die Präexistenz der Seelen . . . lag wenigstens der volkstümlichen Vorstellung und daher auch den Jüngern völlig fern, wenngleich die Präexistenz der Seelen, und zwar guter und böser, Sap. 8, 19 f. wie auch bei Philo und den Essäern, bei Rabbinen und in der Kabbala ein unbestreitbares Lehrstück ist."

Hiergegen möchten wir, in Anschluß an die diesbezüglichen, jedoch die entgegengesetzte Meinung verfechtenden Ausführungen von G. A. van den Bergh van Eysinga in seiner interessanten Dissertation „Indische invloeden op oude christelyke verhalen" (1901) p. 79—82 betonen, daß Philo — der übrigens nicht nur die Präexistenz, sondern auch die Seelenwanderung lehrte, vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 2^3 (1881) p. 397 — unleugbar den Verfasser des Johannes-Evangeliums beeinflußt hat (P. W. Schmiedel, Enc. Bibl. II (1901) s. v. John, son of Zebedee c. 2534; vgl. auch O. Kirn, Real. Enc. f. prot. Theol. u. Kir.^{3} 11 (1902) s. v. Logos p. 603), so daß auch an dieser Stelle eine Nachwirkung philonischer Dogmen nicht ausgeschlossen ist.

Ferner dürfte es, bei unserer immerhin lückenhaften Kenntnis jener Zeit, schwierig zu bestimmen sein, welche Anschauungen der volkstümlichen Vorstellung und (wie B. Weiß folgert) daher auch den Jüngern völlig (wir kursivieren) fern lagen. Beachtet man, wie in unseren Tagen theosophische und buddhistische Lehren selbst bei den sog. niederen Ständen bisweilen Eingang finden, so darf uns eine gewisse Popularität philosophischer Gedanken insbesondere wenn sie die Religion streiften, auch in früheren Jahrhunderten nicht wundernehmen.

Auch steht es fest, daß die heutigen Semiten, in denen noch sehr vieles von der Denkweise ihrer Vorväter fortlebt, das Unglück für gleichwertig mit Sünde halten und öfter von diesem Gesichtspunkte aus auf die Seelenwanderung schließen. Eine charakte-

ristische Notiz aus dem lehrreichen Buche von S. J. Curtiß „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“ (1903) p. 130 möge dies bestätigen:

„Die Tatsache, daß Sünde und Unglück als wesentlich gleichbedeutend betrachtet werden, trat klar in einer Unterredung mit mehreren protestantischen Nossairiern hervor, gelegentlich meines Besuchs in Dschendêrîje (in Begleitung von Missionar Stewart von der Reformierten presbyterianischen Kirche in Nordsyrien). Um ihre Meinung über die Veranlassung eines Unglücks festzustellen, ersuchte ich Stewart, ihnen in groben Zügen die Erzählung von den Leiden Hiobs mitzuteilen und sie um ihre Meinung darüber zu befragen. Einmütig sagten sie: „Der Mann muß ein großer Sünder gewesen sein.“ Und als sie von dem Blindgeborenen (Joh. 9, 1) hörten, sagten sie: „Entweder dieser Mann hat selbst in einem früheren Dasein gesündigt oder seine Eltern müssen gesündigt haben.“

Sollte es nicht das Einfachste sein, auch die Frage der Jünger ebenso aufzufassen? Dr. **K. H. E. de Jong.**

In einem der jüngst aus Mumienkartonnagen von Medinet en-Nahas im Südfayum gezogenen Magdolapapyri des dritten Jahrhunderts v. Chr. (P. Jouguet und G. Lefebure, Bull. Corr. Hell. 26 [1902] S. 101 ff. Nr. 2) erfleht eine gewisse Asia vom König Schutz gegen den Nachbar Pooris. Ihr seliger Gatte Machatas hatte mit dem seinen Stathmos geteilt und darauf in seiner Hälfte ein *ἱερὸν Συρίας Θεοῦ καὶ Ἀφροδίτης Βερενίκης* errichtet. Als jetzt die Witwe eine bereits begonnene Trennungsmauer zwischen beiden Anwesen fertig bauen will, tritt ihr Pooris hindernd in den Weg.

Aus dem Anfang des nächsten Jahrhunderts (ca. 186 v. Chr.) datiert eine Marmorinschrift in Alexandrien (M. L. Strack, Archiv f. Papyrusf. II [1903] S. 547 f. Nr. 25), zu Ehren des Ptolemaios V Epiphanes und der Kleopatra I sowie ihres Sohnes Ptolemaios (VI), des nachmaligen Philometor, *Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεᾶι Συρίαι κα[ὶ θεοῖς] συννάοις* geweiht von: *Ἀπολλώνιος καὶ Μαχάτ[ας καὶ ὁ δεῖνα] Μαχάτου Μακεδόνες οἱ ἱερεῖς.*

Schon Strack hat richtig erkannt, daß die zwei Zeugnisse zusammengehalten einen wertvollen Schluß auf die Verbreitung gestatten, welche der Kult der syrischen Göttin schon im ptolemäischen Ägypten gewann. Der erste Beleg aus der auch sonst semitisch stark beeinflußten (vgl. U. Wilcken, Archiv f. Papyrusf. II S. 390) Gegend von Magdola deutet auf bescheidene Anfänge: eine kleine Kapelle, in seinem Haus gestiftet von einem Veteranen, dessen Frau bezeichnenderweise *Ἀσία* heißt. Zwei

Menschenalter etwa später fungieren als Priester drei Personen, die, den Namen nach zu schließen, vielleicht jener gleichen Machatasfamilie angehören. Die Gemeinde ist sichtlich gewachsen. Verschoben hat sich Zahl und Ordnung der Gottheiten. Die *Θεὰ Συρία*, der wir ehemals bloß die Königin Berenike (ohne Zweifel Berenike II Euergetis) aggregiert fanden, steht noch immer im Mittelpunkt. An die Spitze aber trat der *Ζεὺς Σωτήρ*, und weitere Mitglieder vereinigt die beigefügte Bezeichnung der *σύνναοι θεοί*.

G. A. Gerhard.

ΙΕΡΟΣ ΠΩΛΟΣ. Das Protokoll der Ptolemäerurkunde charakterisiert sich durch eine eigenartige Kumulation zweier Datierungsprinzipien, des ägyptischen nach den Jahren des regierenden Herrschers und des griechischen nach einem jährig eponymen Priestertum (vgl. R. Lepsius, Über einige Ergebn. d. äg. Denkm. f. d. Kenntn. d. Ptolemäergesch., Abh. Berl. Ak. 1852 S. 461; M. L. Strack, Dyn. d. Ptol. 1897 S. 112. 172). Der letztere Brauch wiederum wird verdoppelt, indem zu den ursprünglich allein geltenden Kulten in Alexandrien für Oberägypten unter Philopator der an Soter I anknüpfende Dienst von Ptolemais hinzutritt. Von der zweiten Institution, die vor 150 eine wichtige Umgestaltung erfuhr (Lepsius S. 497), sehen wir hier ab und richten unser Augenmerk auf einen Punkt ihres primären Vorbilds in Alexandreia. Voraus gehe der Hinweis, daß seit Epiphanes die traditionelle Weiterführung der durch die Jahresangabe am Anfang überflüssig gewordenen Priestereponymien lediglich noch dekorativ wirkt: die Nennung der Funktionäre ist verflüchtigt zu der nichtssagenden Floskel: ‘unter dem Priester, der es ist in Alexandreia’; am Ende schenkt man sich auch den langatmigen Tenor der Gottheiten und schreibt bloß: *ἐφ' ἱερέων καὶ ἱερειῶν . . τῶν ὄντων καὶ οὐσῶν* (107 v. Chr. P. Grenf. II 23a; 103 BGU 997 etc.) oder im Unterland: *ἐφ' ἱερέως . . καὶ τῶν ἄλλων (κοινῶν) τῶν γραφομένων ἐν Ἀλεξανδρείαι* (107/1 P. Teb. 166; 103 P. Teb. 105; 101 P. Teb. 106; 93 P. Teb. 109; 92 P. Teb. 104; 89 P. Leid. O). Doch zurück zu dem intakteren Typus des Präskripts, wie er sich um 200 (vgl. Lepsius S. 487) festsetzt und fast ein Jahrhundert lang behauptet. Da kommt zunächst der Priester des Alexandros und seiner konsekrierten Nachfahren mit Einschluß des herrschenden; unter Ptolemaios VIII Euergetes II z. B. heißt es:

I *ἐφ' ἱερέως τοῦ ὄντος ἐν Ἀλεξανδρείαι Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατόρων καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεοῦ Φιλομήτορος (καὶ θεοῦ Φιλοπάτορος Νέου) καὶ θεῶν Εὐεργετῶν.*

Es folgen in unchronologischer Reihe drei Priesterinnen verstorbener Königinnen (Berenike II, Arsinoe II, Arsinoe III), der Gattinnen des dritten, des zweiten und des vierten Ptolemäers:

IIa *ἀθλοφόρου Βερενίκης Εὐεργέτιδος*
b *κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου*
c *ἱερείας Ἀρσινόης Φιλοπάτορος.*

Zwischen den Abteilungen I und II erscheint nun im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts öfters ein Einschiebsel, dessen Deutung den Gelehrten viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Außer einem vereinzelten Beispiel aus der Zeit des zweiten Euergetes gehören sämtliche Fälle der Regierung von Kleopatra III und Ptolemaios X Soter II an:

1. 131 v. Chr. Okt.-Nov. (Euerg. II J. 40 Phaophi) P. dem. Louvre: Revillout, Rev. ég. I 1880 S. 91
2. 114 Mai 12 (Soter II J. 3 Pharmuthi 24) P. Grenf. I (1896) 25
3. 114 Okt. 11 (J. 4 Thoth 21) P. Grenf. II (1897) 20
4. 113 Juni 27 (J. 4 Payni 11) BGU III (1903) 994
5. 113 Juli 25 (J. 4 Epeiph 9) P. Par. (1865) 5
6. 112 Okt.-Nov. (J. 6 Phaophi) Inschr. in Gizeh: Strack, Archiv f. Papyrusf. II 1903 S. 551 Nr. 33
7. 111 April 5 (J. 6 Phamenoth 18) 2 P. dem. Bulak: Revillout, Chrest. dém. 1880 S. 401 ff.
8. 110 Nov. 10 (J. 8 Phaophi 22) BGU III (1903) 995
9. 109 Febr. 27 (J. 8 Mecheir 11) P. Grenf. I (1896) 27
10. 108 Febr. 14 (J. 9 Tybi 29) P. dem. New York 375: Revillout, Rev. ég. III (1885) S. 26
11. 107 Okt. 23 (J. 11 Phaophi 5) BGU III (1903) 996.

In den griechischen Stücken liest man da: *ἱεροῦ πώλου Ἴσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν*, zweimal etwas erweitert: *ἱεροῦ πώλου Ἴσιδος θεᾶς μεγάλης* (Nr. 6) bzw. *μεγίστης* (Nr. 11) *μητρὸς θεῶν*.

Demotischerseits entspricht dem, um von einer verkehrten Ergänzung Revillouts [Nr. 1: *et (de la déesse) Aérpole* etc.!] zu schweigen, die Gruppe: *Aeropole grande Isis Évergète mère divine* (Nr. 1. 7. 10).

Der Anfang, zu allererst im Papyrus Casati (Nr. 5, vgl. Lepsius S. 495) *ἱερε . . πώλου*, später in der Regel *ἱερουπώλου* geschrieben (Nr. 2. 4. 8. 9. 11), galt als ein Wort: es wurde im Hinblick auf die durch die Inschriften bezeugte geistliche Würde des *ἱεραπόλος* (vgl. jetzt Herwerdens Erg.-Lex. 1902 u. d. W.) für eine Verketzerung von *ἱεραπόλου* erklärt (Lepsius S. 495; Grenf. zu Nr 2. 3) und darunter eine Priesterin verstanden ('Oberpriesterin': Lepsius a. O.; 'Hieropole': F. Krebs, Aus den P. d. Kgl.

Mus. 1899 S. 117; vgl. Strack Nr. 6). Mit buchstäblicher Auffassung des Wortlauts sprachen nur Grenfell und Hunt (zu Nr. 3) zögernd von einem *sacred foal.* Weiter hilft eine lakonische Inschrift (CIG I 1449), auf die mich Herr Prof. Dieterich aufmerksam macht. Die da geehrte Aurelia heißt *πῶλος τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν* (Demeter und Kore). Darnach erkannte bereits A. Boeckh in solchen *πῶλοι puellae quaedam dearum quasi contubernales et sodales,* indem er außer den Poloi (*δύο παρθένοι*) der spartanischen *Λευκιππίδες* (Hes. s. v. *πωλία*) an die Hesychglosse erinnerte: *Πῶλος· ἑταίρα. Πώλους γὰρ αὐτὰς ἔλεγον, οἷον Ἀφροδίτης. Πώλους τοὺς νέους, καὶ τὰς νέας, καὶ παρθένους.* Also *πῶλος* kann die Jungfrau bedeuten, aber ebensogut den jungen Mann. Der Terminus 'Fohlen' gibt ein neues Exempel für die Tierbezeichnung von Kultdienern: man denkt an die *βόες* und *βουκόλοι* sowie die *τράγοι* des Dionysos, die *ἄρκτοι* der Artemis, die *ταῦροι* des Poseidon, die *λέοντες* und *λέαιναι* (?) des Mithras (vgl. A. Dieterich, De hymn. Orph. 1891 S. 5). Daß unser *ἱερὸς πῶλος* männlich war, zeigt das Genus des Adjektivs. Einmal erfahren wir sogar noch des 'heiligen Fohlens' Namen, freilich mit unsicherer Lesung. Man vergleiche die beiden von Revillout transskribierten Bulakpapyri (Nr. 7) mit der ein paar Monate älteren trilinguen Inschrift (Nr. 6):

ἐπὶ ἱερέως Ἀρτεμιδ[ώρο]υ τοῦ Σωτίωνος Ἀλ[εξάν]δ[ρου] . . .	*étant prêtre le roi Ptolémée le dieu aimant sa mère qui écarte le mal*[1] *d'Alexandre . . . et des dieux Evergètes et des dieux Philométors Soters*
καὶ [θεοῦ Εὐεργ]έτου καὶ θεᾶς Εὐεργέτιδος [τῆς] καὶ [Φιλ]ομή-[τορος Σωτ]είρας	
ἱεροῦ πώλ[ου Ἴσιδο]ς [θεᾶς] με-[γάλης μητρὸς θεῶν . . . . . .]	*Aeropole grande Isis Évergète mère divine Kratoteros fils de Kratoteros*

Strack nimmt den Kratoteros (Krateros?) S. des Kratoteros als Alexanderpriester, dessen Amt im Laufe des Jahres 6 (112/1) den Träger gewechselt habe. Ich kann ihm hierin nicht beistimmen. Alexanderpriester ist im demotischen Text nicht Kratoteros, sondern der nach dem Irrtum von Lepsius (S. 493 f.) längst richtig gewürdigten (vgl. Brunet de Presle zu Nr. 5; Grenf. zu Nr. 2), neuerdings (107/1 v. Chr. P. Teb. 166; vgl. P. Jouguet, Rev. des ét. anc. V 1903 S. 166) auch für Ptolemaios XI Alexandros I belegten einheimischen Sitte gemäß der regierende König Ptolemaios X Soter II selbst. Was tut aber dann neben ihm auf dem griechischen Stein der Artemidoros, S. des Sotion? Diese Frage scheint mir leicht zu beantworten. Der Monarch bekleidete die Priesterstelle honoris causa: die regulären Funktionen lagen

[1] Die Worte *le roi Ptolémée . . écarte le mal,* die im Original erst hinter *Philométors Soters* kommen, stelle ich hier deutlichkeitshalber voran.

in minder erhabenen Händen. Für Kratoteros ergibt sich nach dem Gesagten die Rolle des ἱερὸς πῶλος Ἴσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν.

Wie jedoch, so fragen wir ferner, gerät die 'große Göttermutter Isis' mitten unter die Ptolemäer? H. Brugschs (Lettre à M. de Rougé etc., Berl. 1850 [mir n. zugängl.] S. 9) Vermutung, es verberge sich dahinter Kleopatra III, ward von Lepsius (S. 495 f.) entschieden bekämpft. Aber der große Demotiker hat recht gehabt. Die ägyptischen Papyri nennen die Kultinhaberin *die große Isis Euergetis, die göttliche Mutter* (s. o.). Euergetis aber war, wie ich demnächst bei anderer Gelegenheit nachzuweisen hoffe, ausgesprochenermaßen das Prädikat der Kleopatra III (nicht auch ihrer Mutter Kleopatra II, wie man bisher annahm: vgl. Strack zu Nr. 6). Indessen, ist's möglich, daß sich die Königin kurzerhand 'Isis, die große Mutter der Götter' titulierte, wobei an ihre beiden Söhne zu denken sein wird? Wie des Auletes (Ptolemaios XIII) Attribut *Νέος Διόννσος* wahrscheinlich im *Διόννσος* des vierten Ptolemäers sein Muster findet (Strack S. 114 A. 2. 140. 143), so wäre ein analoges Verhältnis zwischen Kleopatra III Isis und Kleopatra VII Nea Isis (Strack S. 142. 145) an sich schon plausibel genug. Schwinden muß jeder Zweifel, wenn die erstere in zwei demotischen Protokollen (103 v. Chr. P. Louvre 2463 b: Revillout, Chrest. dém. S. 110; 102 P. 2463 a: ebenda) geradezu als *reine Cléopatre la déesse la jumelle d' Osiris Évergète* figuriert. Daß sie auf eigene Kulte besonderen Wert legte, vermögen wir noch anderweitig zu erhärten. Demotische Urkunden aus den Jahren 111 (Nr. 7) und 108 (P. Vat.: Revillout, Rev. ég. III 1885 S. 25; Nr. 10) erwähnen von ihr als der *reine Cléopatre Philométor Soter* oder *déesse Évergète Philométor Soter qui aime la justice, dame du Xopeš* drei sonst unbekannte Priesterinnen, eine *prêtresse*, eine *stéphanéphore* und eine . . . . *phore*, durch welche die herkömmliche Ordnung der ἀθλοφόρος, κανηφόρος, ἱέρεια gestört wird. Man sieht: die ehrgeizige Fürstin hätte gern noch mehr ihrer Priestertümer ins Kontraktpräskript gebracht: durchgedrungen ist nur vorübergehend jenes eine, wiewohl selbst der ἱερὸς πῶλος in ein paar gleichzeitigen Papyri (114 P. dem. Berl. 3103 S. 15 Spiegelb.; 111 P. dem. Straßb. 7 S. 22 f. Sp.; 108 P. dem. Vat.: s. o.) vermißt wird. Nun verstehen wir auch dessen erstes Vorkommen im Jahre 131 (Nr. 1). Kleopatra III herrschte damals neben dem Oheim und Gatten allein, ohne die Mutter, welche unmittelbar darnach für eine Weile die Zügel der Regierung in die Hand bekommen sollte.

G. A. Gerhard.

Im 12. Bande der *Ἀθηνᾶ* (Athen 1900) hat P. N. Papageorgios eine Abhandlung *Μᾶς ναὸς ἐν Ἐδέσσῃ Μακεδονίας* veröffentlicht, die mir durch die Güte des Verfassers in einem Sonderabdruck zugegangen ist. Es handelt sich um vierzehn in der Nähe des jetzigen Vodena (Edessa im Altertum) gefundene Weihinschriften, die sich fast alle auf die *Μᾶ ἀνίκητος* beziehen; sie waren bereits vorher mehrfach (u. a. von Alex. Kontoleon in der Rev. des ét. grecq. XI 169 ff.), aber, wie P. etwas gar zu breit ausführt, nicht genau genug mitgeteilt worden. Die meisten sind Schenkungsurkunden von Sklaven oder Sklavinnen an die Göttin, ausgestellt von Bürgern und Bürgerinnen, zum größten Teil nach der bekannten makedonischen Ära datiert, die Jahre 211—265 n. Chr. umfassend. Nur eine (ausschließliche) Zahlangabe auf einer wohl zum Tempelbau gehörigen Marmorquader gibt ein früheres Datum, worüber P. S. 83 handelt. Der Kult dieser Göttin war bisher nur auf asiatischem Boden bekannt, inschriftlich nur durch einen Stein von Galata (CIG. 2039): der neue Fund auf makedonischem Boden spricht für Kretschmers Vermutungen (Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache 172 ff.). Drei Tafeln, von denen die erste auch einen Situationsplan bietet, sind der dankenswerten Publikation beigegeben. Inschr. 1, 4—5 dürfte doch wohl *Π[ετ]ρωνίου* zu lesen sein, 12, 2 steht *Φλαβ. Κλ. Στρατῶ* deutlich auf dem Faksimile.

G. Knaack.

Ein neues Abcdenkmal hat Chr. Hülsen in den Mitteilungen des K. D. Archäologischen Instituts, Rom 1903, Bd. XXVIII S. 73 ff. veröffentlicht und in diesem Falle wie in einem anderen, s. Beiträge zur alten Geschichte II 235, und einem dritten, wo zum griechischen Alphabet *κελεύσαντος τοῦ θεοῦ* gesetzt ist, die Buchstabenreihe als „sakralen Charakters", als „geheimnisvolle Zauberformel" eingeführt. Die genannten Denkmäler sind mir eine sehr erwünschte Bestätigung meiner Ausführungen Rhein. Mus. LVI 1901, 77 ff., in denen ich zum ersten Male eine solche Bedeutung erhaltener Alphabetreihen ausgesprochen und durch zahlreiche Analogien mystischen Buchstabenzaubers verschiedener Völker, so tief ich irgend dringen konnte, zu begründen mich bemüht habe.[1] Ich habe inzwischen

[1] Hülsen vermeidet es, jemals deutlich zu sagen, woher die Erklärung der „sakralen" Bedeutung des Alphabets stammt; er gruppiert seine Darlegungen so, daß jedermann den Eindruck haben muß, ich habe zu den tüchtigen Arbeiten meiner vortrefflichen Vorgänger ein paar Kleinigkeiten und besonders einige haltlose Willkürlichkeiten hinzugefügt. Dem Verfasser der Auszüge aus Zeitschriften in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1904 Nr. 20 Sp. 633 kann ich's wahrlich nicht verdenken, wenn er über Hülsens Aufsatz referiert 'Dieterichs Behauptung, das Alphabet habe . . ., ist abzulehnen: der „Alphabetzauber"

durch viele hilfreiche Leser meines Aufsatzes sehr viel neues Material hinzubekommen[1] und muß bei Gelegenheit den Gegenstand noch einmal behandeln. Hier stehe einstweilen ein wertvoller Beleg aus neuerem Volksglauben (ein solcher fehlte mir damals gänzlich), den ich C. Dilthey verdanke: In Sizilien legt man dem neonato in die fasciatura das Abbizzé (so!), ein Büchlein von 8 Seiten, bedruckt mit Heiligenbildern u. a., und insbesondere auf der zweiten Seite, neben einem Kreuz, *un po d'alfabeto*, woher der Name des Ganzen, Pitré *Canti pop. sicil.* II 362, 3, *Usi e costumi* II 149 ff. (Verwirrte oder verstellte Alphabete oder Alphabetteile aus Zauberformeln, Jahn *Hexenwesen und Zauberei in Pommern* 148). Ich möchte hier an die Leser des Archivs die Bitte richten, mir über ihnen etwa bekannte Zeugnisse freundlich Mitteilung zu machen.

Zugleich wünsche ich aber auch jetzt schon Verwahrung einzulegen gegen Hülsens oben zitierte weitere Darlegungen, die er mit dem Ausspruch krönt, „daß jener supponierte uralte Glaube an die Zauberkraft des Alphabets wenigstens auf römischem Boden überhaupt nicht existiert hat" — zum gleichen Resultat würde, fügt er hinzu, eine Prüfung der von mir beigebrachten italischen und griechischen Alphabete führen, auf die er nicht in gleicher Ausführlichkeit eingehen könne.[2] Darauf einzugehen war nun freilich die absolute Pflicht dessen, der solche Behauptungen aufstellte. Wie will denn Hülsen die zahlreichen Alphabetinschriften der Vasen bei mir S. 78 ff., von denen jedenfalls eine Anzahl sicher aus Gräbern stammt, erklären, wie will er denn, um nur einen Fall zu nennen, auf den mich nachträglich Elia Lattes aufmerksam macht, die Weihung der venetischen Bronzeplatten mit Alphabet und Syllabaren an eine Göttin, wie gar das einmal zwischen den Buchstaben stehende *dedit libens merito* erklären (Pauli *Altit. Forsch.* III 6 Nr. 11)? Da ist's doch nichts mit dem Dolichenus, in dessen In-

---

hat in lateinischer Schrift nicht bestanden, wahrscheinlich auch ebensowenig auf griechischem Boden'. Und dabei publiziert eben dieser Hülsensche Aufsatz eine lateinische Inschrift, die von ihm selbst gemäß meiner „Behauptung" als Alphabetzauber erklärt wird.

[1] Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die Ammianusstelle, die Alfred Klotz zu meiner Abhandlung nachtragen zu können meinte, Rhein. Mus. LVI 639, bereits in meinem Aufsatz S. 96 Anm. genannt ist. Sie kann meinem „Alphabetzauber" nicht zur Bestätigung dienen, weil es etwas ganz anderes ist, wenn bei einer magischen Aktion mit Buchstaben agiert wird, aus denen Worte gewonnen werden, die der Weissagung dienen.

[2] Was S. 85 Anm. gesagt wird, bedeutet für das, was zur Frage steht, gar nichts; der Vorwurf der ersten Zeilen ist nicht richtig. „Andeutung von Schrift im allgemeinen" ist ohne Zweifel eine äußerst brauchbare und weittragende Erklärung. „Syllabar" gilt auch ganz beliebig als solche.

schriften eine Weihung und ein *ex visu* neben dem Alphabet auch Hülsen als Beweis der „sakralen" Bedeutung gelten läßt und dann auch κελεύσαντος τοῦ θεοῦ und die neu publizierte „Schlangeninschrift", willkürlich genug, ebendiesem Gotte zuschreiben will. Jeden freilich, der bei all den griechischen[1] und italischen Alphabeten und „Syllabaren", obgleich die ganz analogen Reihen im Zauber aus indischer Literatur, aus altnordischem Brauch[2], aus griechischen und römischen Inschriften später Zeit — ich meine die auch von Hülsen anerkannten Beispiele —, in den magischen Papyri, in römischem christlichen Ritus und im deutschen Volksbrauch (Glockeninschriften) unbezweifelbar vorliegen, jeden, der überall, wo er sonst nichts weiß, einfach mit der Annahme von „Schreibübungen" oder „ornamentalem Zweck" die Sache erledigt glaubt, kann ich nicht belehren und gebe das gern auf. Natürlich behaupte ich aber nicht im mindesten — ich habe mich früher in diesem Punkte offenbar nicht deutlich genug ausgedrückt —, daß nun bei keinem Beispiele von denen, die ich anführe, eine andere Erklärung eintreten könne — ich sondere ja selbst solche Fälle mehrfach aus S. 84, 1; 89, 1; 99, 1 —; aber die Forderung, daß eine Erklärung für die verschiedenen Gruppen der rätselhaften gleichartigen Texte solcher Reihen passen und so ihre Richtigkeit bewähren müsse, besteht auch heute noch zu Recht.

In der Behandlung lateinischer Alphabete, bei denen Hülsen meine Erklärung beseitigen zu können selbst glaubt, ist mir am verwunderlichsten, wie der Krug aus Maar bei Trier beiseite geschoben wird. „Es handelt sich um einen Defixionszauber" (wenn nämlich Bücheler die Textworte neben dem Alphabet richtig erklärt; seine Erklärung ist m. E. evident, *ligo* steht ja auf alle Fälle deutlich da) „und es muß hier ausdrücklich bemerkt werden, daß das Gefäß auf dem römischen Gräberfeld ausgegraben ist": diese meine Worte zitiert Hülsen, als ob er sie anfechte: sie sind unanfechtbar, solange Büchelers Deutung nicht durch Redensarten von „müßiger Kritzelei" zu erledigen ist, und so tadelt denn Hülsen mit Recht nur den Ausdruck Graburne (der Krug ist zur Aschenurne zu klein), den ich 16 Seiten später in der Erörterung einmal, allerdings ist das eine Nachlässigkeit, gebrauche, während ich S. 81, wo ich den Tatbestand angebe, nur von „Krug" und „Gefäß" rede. Hülsen durfte nicht tun, als ob an diesem Versehen für den Hauptpunkt irgend etwas läge: er weiß recht gut, daß es für den Defixionszauber nur darauf ankommt, daß er in ein Grab gebracht werde. Und das Alphabet, das mit der In-

[1] Über die älteren griechischen Abcdenkmäler wird in einem der nächsten Hefte dieses Archivs Georg Karo handeln.

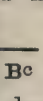
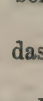
[2] Zu meinen Beispielen aus diesem Gebiete gibt wertvolle Nachträge C. Lindskog Nordisk Tidskrift 1901, 128 ff.

schrift vor dem Brennen in den nassen Ton eingegraben wurde (Hülsen S. 83)? „Ich kann in der Inschrift nichts weiter erkennen als die müßige Kritzelei eines Töpfers, die in einer Linie steht mit den zahlreichen ähnlichen poetischen und unpoetischen Ergüssen germanischer und dacischer Ziegelstreicher." Damit ist der Fall allerdings erledigt, nur daß ich noch fragen würde, ob das Alphabet bei Ziegelstreichern ein poetischer oder unpoetischer Erguß ist. Nun aber die Mainzer Urne: sie ist ja „allerdings als Graburne verwendet gewesen" (Hülsen 84); „daß das Alphabet mit seinen Interpunktionszeichen keinen anderen als ornamentalen Zweck gehabt hat, scheint mir, bei der Stellung der Schriftzüge, ziemlich gewiß" (Hülsen 85). Stellung der Schriftzüge? Sie gehen in einer Reihe rings um das Gefäß. Wie man in solchem Falle aus der Stellung der Schriftzüge den ornamentalen oder magischen Zweck (die außerdem sehr wohl beide vereinigt sein können und es nachweisbar oft sind) erkennen kann, ist mir verborgen. Die Graburne ist nun nicht wegzuleugnen, aber der ornamentale Zweck „scheint ziemlich gewiß". Frage nicht weiter, mystischer Grübler!

Gern würde ich z. B. bei Nr. 2 der von Hülsen besprochenen Inschriften (S. 77) zugeben, daß die Alphabete an dem Kasten nur dem Sicherheitsschloß dienen (ebenso auch Nr. 3), wenn ich mir das bei dieser Art der Beschläge praktisch vorstellen könnte. Ich hielt es für eine Verlegenheitserklärung, als man mit dem Alphabet nichts anzufangen wußte. Aber das kann ich allerdings nicht entscheiden wollen, und wenn ich diesen Fall preisgeben muß, so ändert es an der ganzen Sache natürlich gar nichts. Ebensowenig, wenn die Platte (Nr. 1 bei Hülsen S. 76) wirklich nichts mit der Nekropole zu tun hat, in der sie gefunden ist (CIL VI 2 p. 1023). Auch die schon lädierte Marmorplatte konnte wieder benutzt sein und ich vermag mir einstweilen nicht vorzustellen, daß der Lehrling hinter dem Alphabet D. M. S. geübt habe.[1] Die „Taufkanne"[2] aus Karthago — ich

[1] Ich hatte übersehen, daß im CIL ein Teil des Steines noch dazu gekommen war, ein Versehen, das ich nicht beschönigen will und nur damit entschuldige, daß das Zitat nach dem CIL zu dem von Hentzen Bull. etc. erst in der Korrektur schnell eingesetzt wurde.

[2] Hülsen läßt bei der Kritik dieser Benennungen, die für mich ja durchaus nicht Beweisstücke sind, niemanden merken, daß ich S. 78—95 den Tatbestand der Dokumente ausführlich im voraus dargelegt habe. Die Benennungen S. 95 stehen zusammen in einem Satze, der die verschiedenen Verwendungen der Alphabete überblickt, denen eine Erklärung genügen müsse: Hülsen nimmt diesen Satz zur Basis seiner Widerlegung und nun erscheint vieles als haltlose Behauptungen und erschlichene Beweise, worüber vorher — auch über die „Columbarientafel" (81 f.), „Taufkanne" (85), „Reliquienkasten" (86) — die tatsäch-

schließe mich ja mit meiner „gänzlich willkürlichen Annahme“ nur de Rossi an[1] und berufe mich ausdrücklich auf die „Annahme de Rossis“[2] — wird nun wirklich spielend leicht beiseite gebracht. Bei dem  „dachte“ (so!) der Töpfer an das  .

Auch der Steinmetz, der auf einem Steintäfelchen aus Metz, auf das mich mein Kollege von Domaszewski hinweist, so gruppierte: (*Jahrb. der Gesellsch. f. lothring. Gesch. u. Altertumskunde* XIV 1902 Tafel XVII Fig. 3)?

Ich kann für jetzt nicht weiter fortfahren. Daß jedes einzelne Beispiel immer wieder genau auf Ursprung und Zweck geprüft wird, auch wenn dann der eine oder andere meiner Belege sollte ausscheiden müssen, kann ich nur freudig begrüßen. Daß es aber möglich sein würde, nach meinen Darlegungen den Alphabetzauber auf den Kult des Jupiter Dolichenus zu beschränken und damit wieder als ungelöstes Rätsel zu den Orientalisten abzuschieben (die sich z. T. schon meiner Lösung eines auch bei ihnen lange ungelösten Rätsels aufrichtig freuen), hätte ich nicht für möglich gehalten. Aber Hülsen selbst hat ja in den „Beiträgen zur alten Geschichte“ II 236 (nach meinem Aufsatze, den er zitiert) schon

---

lichen Angaben und die Begründungen der Benennungen, ob sie nun richtig sind oder falsch, jedenfalls so weit gegeben sind, daß niemand im Zweifel sein kann, was gegebene Tatsache und was erst erschlossen ist.

[1] In anderen Fällen wird die Sache so gewendet, als habe ich das Richtige, das ich gebe, „nach dem Vorgang“ de Rossis gegeben, z. B. in der ganz besonders mißverständlichen Wendung S. 86: „Ein klassisches Beispiel bietet der (von de Rossi Bull. crist. a. a. O. S. 140—146 ausführlich erläuterte) rituelle Gebrauch der Alphabete bei der Einweihung einer Kirche, den auch D. als effektvollen Schluß seines Aufsatzes verwendet hat.“ Jeder denkt und muß denken, de Rossi habe a. d. a. O. den Ritus richtig erläutert und ich mir stillschweigend seine Weisheit angeeignet. In Wirklichkeit hat de Rossi (dessen Größe das ja doch wohl keinen Eintrag tut) gar keine Ahnung von der tatsächlichen Bedeutung des Alphabets in diesem Ritus und bringt im Stil der kirchlichen Ausdeutung solcher Bräuche allerlei Symbolik vor. Ich gestehe, daß der Anblick der Buchstabenreihen im Pontificale romanum mir den letzten Anstoß gab, meinen Aufsatz zu schreiben.

[2] der auch Verzierung und Buchstaben auf seine Weise (ABC und neofiti) mit der Taufhandlung in Zusammenhang bringt und also auch daran denkt, daß das Gefäß für solchen Zweck gemacht sei. „Unter den Resten“ ist von mir ungenau und mißverständlich angegeben; es ist nur Vermutung de Rossis, daß das Gefäß, das in der Nähe im Brunnen gefunden war, zu den Geräten des Baptisteriums gehöre. Sembra congettura naturale, l'orciulo trovato presso un battistero spettare alla suppellettile degli utensili e riti battesimali (Bull. crist. 1881, 129).

seinerseits eine Erklärung gegeben: „eher scheint es mir dem Charakter der unglaublich schreibfaulen Syrer angemessen, daß sie die Gepflogenheit hatten, ihrem Ba'al manchmal das Alphabet inschriftlich zu stiften, woraus sich der Gott dann selbst alle möglichen Gebete und Wünsche zusammensetzen konnte."[1] Man soll sich auch in dem Verständnis abergläubischer Mystik nicht von der Bahn echter Nüchternheit abdrängen lassen. Von uraltem Volksglauben zu reden, der bei mancherlei Völkern zu Hause sei und durch die Jahrhunderte gehe, ist doch wahrlich überflüssig, wo nichts vorliegt als ein bischen syrische Faulheit.

Albrecht Dieterich.

Fauor — spelsekko. Folgende Hinweise sollen den Versuch machen, das Inkognito des Gottes zu lüften, den Martianus Capella in de nuptiis Mercurii et Philologiae als Bewohner der sechsten Himmelsregion unter der Bezeichnung *fauor*[2] erwähnt und den Notker in seiner Übersetzung der zwei ersten Bücher *spelsekko*[3] nennt. Ist der Versuch geglückt, so ergibt sich zweierlei, nämlich daß jedes Bessern im Texte des Mart. Cap. für Region VI vom Übel ist[4], und daß man bei Deutungen der Martianschen sedecim regiones Notker nicht ganz achtlos beiseite schieben kann. Seine Übersetzung dürfte noch mehr interessante Gesichtspunkte auf dem Gebiete liefern.

Die in Betracht kommende Stelle lautet bei Notker[5]: *Uos quoque iouis filii pales et fauor. cum celeritate. solis filia. ex sexta poscimini. Fóne dero séhstun uuúrtent óuh ir geládot iouis súne. dû fúotergót. únde dû spélsékko. sáment spúote dero súnnûn dóhter. Nam mars quirinus et genius superius postulati. Uuánda dér búrghalto uuígant. únde der stétegót tér óuh ánaburto héizet. tie uuúrten fóre geládot.*

Wie als wahrscheinlich nachgewiesen werden soll, hat Martianus mit dem hier genannten *fauor* Faunus gemeint, Notker aber in richtigem Verständnis dafür den Gott als Spruchsager, Weissager

---

[1] Das ist denn wieder so ziemlich die erbauliche Theologenauslegung der Glockenalphabete: „gleichsam als Lobgesang aus dem Munde der Unmündigen und Kinder, nichts anderes als das Alphabet: Gott weiß ja wohl daraus ein Gebet zu machen". Ich hatte das in völliger Verkennung der Sachlage nur zum Scherze angeführt, S. 89.

[2] Eyßenhardt S. 18, 7.

[3] Kögel, Zeitschr. f. d. Alt. 33, 20. Schröder, Zeitschr. f. d. Alt. 37, 252.

[4] Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 76. Dagegen Wissowa, Roscher III, 1277.

[5] Piper, die Schriften Notkers 1, 736. 737. Hattemer, Denkmale des Mittelalters 3, 296. Graff S. 42. Vgl. Eyßenhardt S. 18, 7—9.

bezeichnet. Zu dieser Auffassung führen sprachliche Erwägungen und die Berücksichtigung der planvollen Zusammenstellung der Gottheiten.

Um mit dem Sprachlichen und zwar auf germanischem Gebiete zu beginnen, so liegt es klar auf der Hand, daß *spelsekko* Spruchsager heißen kann oder vielmehr heißen muß. *Spel*[1] in der Bedeutung Spruch ist erwiesen und häufig belegt. *Sekko* gehört zweifellos zu germ. **sagjan*, ahd. obd. *sekken*, wie es in dem nicht selten vorkommenden Kompositum *wârsekko* unbestritten ist. Für die Verbindung von *spel* = Spruch mit *sekko* = Sager ist das ahd. *forasagôno spel*[2] in Betracht zu ziehen, sowie das alts. *seggean spel godes*[3] und das ags. *secgan spel*.[4]

Was das Lateinische betrifft, so ist vor allem zu bemerken, daß der Name *Faunus* in den 16 Regionen Martians kein einziges Mal vorkommt. Dies berechtigt zu der Annahme, Mart. Capella (bzw. sein Vorbild) habe die Bezeichnung *fauor* für Faunus gewählt, entweder weil er *Faunus* von *favere* ableitete, oder in der Absicht, darin die segenspendende, weissagende Tätigkeit des Gottes, nämlich das *favere* = εὐφημεῖν zum Ausdruck zu bringen.

Letztere Vermutung gestattet einen größeren Spielraum für die Deutung der *fauores*[5] in Reg. 1 und des *fauor*[6] in Reg. 4. Diese heißen in der ahd. Übersetzung *liumendinga*[7] und *sekko*.[8] Notker hat also durch *spelsekko, sekko* und *liumending* etwas Gemeinsames in dem dreifachen „*favor*" auf abweichende Art auszudrücken versucht, nämlich den Begriff des Sprechens, der für ihn offenbar unlöslich daran haftete.

Anderseits ist aber auch, abgesehen davon, daß *spelsekko* für den weissagenden Faunus Notker selbst ohne irgendwelche etymologische Anknüpfung passend scheinen mußte, die Möglichkeit vorhanden, daß er wie Varro[9] Faunus von *fari* abgeleitet hat. Dies ist zu schließen aus Buch II, 34[10] seiner Übertragung der Nupt. M. et Ph.: *fauni. fones. i. vocales* = *fauni. unde fones fone fando.* In dem ganzen Satze, aus dem die vorstehenden Worte

---

[1] Über die Etymologie des Wortes *spel* s. Osthoff, Bezzenbergers Beitr. Bd. 24, S. 125—127. Siebs, Kuhns Zeitschr. 37, S. 305.

[2] Isid. Contra Judaeos, Cap. 55.

[3] Hêliand 1376; 2650, 2651 (Behaghel). [4] u. a. Wîdsîd 54.

[5] Piper 1, 735. Hattemer 3, 295. Graff S. 40. Eyßenhardt S. 17, 23.

[6] Piper 1, 736. Hattemer 3, 296. Graff S. 41. Eyßenhardt S. 18, 4.

[7] ahd. *hliumunt, liument* = Ruf, Gerücht, Leumund.

[8] ahd. *sekko* = Sager, Sprecher; vgl. das über *spelsekko* Erwähnte.

[9] Varro, de l. l. 7, 36: *Fauni, dei Latinorum, ita ut et Faunus et Fauna sit; hos versibus, quos vocant Saturnios, in silvestribus locis traditum est solitos fari quo fando Faunos dictos.*

[10] Piper 1, 824. 17—20. Hattemer 3, 356.

entnommen sind, läßt Notker nicht eine mythologische Bezeichnung unerklärt. So ist es wahrscheinlich, daß sich *fóne fando* sowohl auf *fauni* als auf *fones* bezieht.

Außerdem kann Notker das Epitheton des Faunus *fatidicus* im Sinne gehabt haben. Alle diese Erwägungen[1] schließen einander nicht aus, sind vielleicht sogar nebeneinander berechtigt. Auf welche Weise aber Notker zu dem Ausdrucke gelangt sein möge, jedenfalls steht fest, daß er für *Faunus* = *fauor* keine bessere Bezeichnung als *spelsekko* finden konnte, wobei *spel* in der ganzen Tragweite des Orakelspruches zu fassen ist.

Wie die sprachlichen Gründe, so führt auch die ganz gewiß nicht willkürliche Zusammenstellung[2] der Gottheiten Mars, Quirinus (bzw. Mars-Quirinus)[3] Pales und Favor fast unabweisbar zu der Annahme, daß *fauor* Faunus sei. Dieser besitzt wie Mars die Gabe des Weissagens; beide sind hervorragende Förderer der Kultur, Beschützer des Ackerbaues und der Viehzucht. Gleich Mars zeigt auch der ihm bedeutungsähnliche Quirinus verwandte Züge mit Faunus. Neben Mars und Quirinus (bzw. Mars-Quirinus) ist der Genius genannt, der *stetegot* Notkers; als Schöpfer und Erhalter des Lebens steht dieser Werdegeist gut in der Nachbarschaft des Faunus. Ebenso paßt die Fruchtbarkeit spendende Hirtengottheit Pales trefflich zu den anderen der Gruppe, besonders zu Faunus, wie auch beider Heiligtümer auf dem Palatin waren. Die Hirten bringen zugleich mit den Laren Faunus, Pales und dem Genius ein Opfer, ehe sie die Herde austreiben (Calp. 5, 26).[4] Tibull (2, 5, 27, 28)[5] erwähnt Pales neben Pan, mit dem Faunus so häufig identifiziert wurde. Auch in den Nuptiae Martians[6] stehen die Faunen unmittelbar neben Pales.

Von Wichtigkeit ist es nun noch zu besprechen, wie sich der *fauor* der vierten Region zu dem *fauor* = *spelsekko* der sechsten verhält, gerade weil ihn Notker nahezu ebenso, nämlich mit

---

[1] Gegen die Vermutung jedoch, daß *spelsekko* des Faunus Namen *Fatuus* habe übersetzen sollen, spricht wohl eine Stelle in Buch II, Piper 1, 824. 28. 29. Hattemer 3, 356: *fatui únde fatuae. uuánda* (denn) *sie ménnisken tûont infatuatos.*

[2] Celeritas, solis filia, kann ich hier außer Betracht lassen. Vermutungen bei Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 20 und 47. Steuding, Roscher I 858.

[3] Notker faßt Quirinus als Epitheton zu Mars auf; die Konstruktion: *Mars quirinus et genius* mochte ihn auf den Gedanken bringen. Ob man nun tatsächlich in Quirinus eine Gottheit für sich sieht oder nicht, ist für die Deutung von *fauor* durchaus gleichgültig, weshalb die Frage für Reg. 2 (Piper 1, 735. Hattemer 3, 295) hier als zu weitführend unerörtert bleiben mag.

[4] Birt, Roscher I 2, S. 1622.

[5] Wissowa, Roscher III, S. 1278.

[6] Buch V, Eyßenhardt S. 138, 8.

sekko = Sager übersetzt. Er teilt die Reg. IV mit Lynsa *silvestris* Mulciber[1], Lar caelestis nec non etiam militaris. Es ist also wohl nicht zu gewagt, ihn auch als Faunus, und zwar als *silvicola* Faunus = Silvanus[2] anzusehen. **Selma Skutsch-Dorff.**

Von den in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. XV.—XVIII. Jahrgang. 1900—1903. Verlag A. Haack, seit 1901: Evangelischer Verlag in Heidelberg, eingestreuten religionswissenschaftlichen Artikeln sind etwa die folgenden zu erwähnen: XV S. 16 ff. P. Gloatz, Arten und Stufen der Religion bei den Naturvölkern. Verfasser stellt aus den verschiedensten Quellen Material zusammen zum Ahnenkult, zum Zusammenhang des Baum- und Steinkultes mit dem Ahnenkult bei den Völkern Nordafrikas, den negerähnlichen Völkern Südasiens und Neuhollands, den Südsee-Insulanern und Malaien, den Völkern Amerikas und den Angehörigen der mongolischen Rasse, bei denen der Ahnenkult unter der Hülle des Buddhismus vielfach fortbesteht. — S. 41 ff. K. König, Zur Entwickelung des Gottesglaubens. Gegenüber der Lösung dieses Problems dadurch, daß man sich ein Bild des „Urmenschen" als Grundlage und Ausgangspunkt konstruiert, sucht K. die Entwickelung des menschlichen Seelenlebens an der Hand der Entwickelung des kindlichen Seelenlebens als durchschlagenderer und beweiskräftigerer Unterlage klarzustellen. Zuerst belebt die Phantasie die Welt, und dann tritt dieser die theologische und kausale Fragestellung gegenüber. Und auf diese Fragen nach dem Woher und Wohin tritt das in der Tiefe ruhende Gottesbewußtsein (die religiöse Anlage) ans Licht. — J. Bolljahn: Koreanische Sitten und Bräuche. Sehr verbreitet ist die Geomantie, deren fast ausschließlicher Zweck die Auffindung von geeigneten, d. h. den vielen religiösen Vorschriften entsprechenden Grabstellen ist. Ein weiterer Abschnitt bespricht die aus dem Ahnenkult hervorgegangenen Begräbnis- und Trauergebräuche. — S. 161 ff. A. Dorner, Die chinesische Religion, insbesondere bei Kongtse und Laotse, in ihrem Verhältnis zum Christentum. Die Religionsgedanken der beiden chinesischen Reformatoren werden dargestellt und aufgezeigt, daß und in welchen Punkten sie Berührungen mit Gedanken des Christentums zeigen. Das letztere vertieft dieselben

[1] Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 53: Mulciber = Volcanus. Über die Beziehungen des Volcanus zum Landbau s. Wissowa, Handb. d. Kl. A. V 4 S. 186, 187.

[2] Vgl. Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 53—58. Wissowa, Handb. d. Kl. A. V 4, 176. Über die Beziehungen des Silvanus zu den Laren s. Wissowa: Die Anfänge des röm. Larenkultus, Arch. f. Religionswiss. Bd. 7, 47.

und führt sie weiter über ihre Einseitigkeiten hinaus. Es stecke ein richtiger Kern in der chinesischen Religion. — S. 225 ff. O. Franke, Zur indischen Religionswissenschaft. Anknüpfend an Deußen, Philosophie der Upanishads, bringt Verfasser weiterführende Erörterungen über die Idee des Urwassers und diejenigen Ideen, welche sich an die vom „uranfänglichen Wort" anschließen, die seit ältester Zeit in Indien verbreitet gewesen sei. — XVI S. 257 ff. Rudolph Schultze, Die Religion. Eine kurze, klare und vielseitige Erörterung des Begriffs. Religion bezeichnet eine geschichtliche Tatsache, ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Menschen und übermenschlichen Wesen. Das religiöse Urgefühl ist nicht die Furcht, sondern das Vertrauen. Die früheste Form der Religion ist sehr wahrscheinlich der Ahnenkult. Möglichst innige Verbindung mit der Lebensquelle ist Zweck aller religiösen Akte. Erkenntnistrieb und Streben nach Leben sind es, die zur Anknüpfung des religiösen Verhältnisses treiben. Die Existenz des übermenschlichen Wesens kann nicht durch die Erfahrung bewiesen werden, da es jenseits aller Erfahrung liegt, aus demselben Grunde aber auch nicht seine Nichtexistenz. Die Existenz ist also immerhin möglich. Und sie steht in Widerspruch weder zu den gesicherten Ergebnissen der exakten Naturwissenschaft noch zu denen der Philosophie. Zum Schlusse wird das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit und Religion und Kunst behandelt. — XVII S. 360 ff. H. Hackmann, Aus der Heilsmethodik des Buddhismus. Das innere religiöse Leben des Buddhismus ist dem Abendländer etwas außerordentlich Fremdes. Will man ihm innerlich nahekommen, dann empfiehlt es sich auf seine Ausführungen praktischer Art zu sehen, d. h. auf seine Anweisungen zur Gewinnung des Heils. Als eine solche bespricht Verfasser näher die des Chī-k'ae aus dem 6.—7. Jahrhundert n. Chr. nach der englischen Übersetzung: Beals Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London 1871 S. 251—273. — XVIII S. 1 ff. Ch. Thomassin, Der Buddhismus als Religion der Zukunft. Verfasser bespricht die verschiedenen neueren Propaganda-Versuche für den Buddhismus und geht dabei näher ein auf die Notovitschschen angeblichen Informationen über die „Lücke im Leben Jesu", sowie auf die Frage nach der Erklärung der Berührungen in den Erzählungen über Jesus und Buddha, endlich auf die Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum. — S. 65 ff. H. Hackmann, Ein Heiliger des chinesischen Buddhismus und seine Spuren im heutigen China. Lebensbeschreibung des 531 n. Chr. geborenen Buddhisten Tsī-tsie (Tsī-k'ae) nach einer vom Verfasser in einem der Klöster gefundenen Biographie. Er ist Begründer der T'ien-T'ai-Schule, deren wich-

tigstes Merkmal ist die Begründung des religiösen Lebens zugleich auf Meditation wie auf Lektüre und Auslegung der heiligen buddhistischen Schriften. Angeschlossen ist eine Beschreibung der Klöster dieser Schule. — S. 332 ff. H. Haas, Beiträge zur ältesten Geschichte des Buddhismus in Japan. Gibt einen Überblick über die erste Einführung des Buddhismus in Japan und die Lehrform, in der diese geschah, nach dem Geschichtswerk Nihongi. Wenn auch früher schon einzelne buddhistische Fremdlinge sich in Japan aufgehalten haben mögen, so ist doch erst 552 n. Chr. der Buddhismus wirklich nach Japan gelangt. Er ist dort nicht nur nicht mit offenen Armen aufgenommen worden, sondern hat sich erst nach längeren Kämpfen durchgesetzt. Besonderen Anstoß bereitete den Japanern sein Bilderdienst. Parteiungen für und wider bildeten sich. Das meiste für die schließliche Durchführung hat getan der Prinz Shotokutaishi unter der Kaiserin Sui-ko (592—628 n. Chr.). Er scheint der fremden Religion aufrichtig ergeben gewesen zu sein. **L. Messerschmidt.**

In der Kapelle der zehntausend Jungfrauen in der Marienkirche zu Danzig befindet sich ein hölzernes Kruzifix, welches, nach Brandstäter, Danziger Sagenbuch, 3. Aufl. S. 26, durch eine selten künstlerische Darstellung des sterbenden Erlösers, durch den exakten und richtigen Ausdruck des Schmerzes gewissermaßen in allen einzelnen Teilen und Gliedern von jeher die Bewunderung der Beschauenden erregt hat. Sachkenner wollen das Werk wegen der vortrefflichen Arbeit dem berühmten Meister Michel Angelo Buonarotti zuschreiben oder behaupten doch wenigstens, es sei unter dessen Augen und teilweise unter seiner Mitwirkung von einem seiner Schüler verfertigt worden. Das Volk aber hat die Sage daran geknüpft, der Bildhauer habe den Bräutigam seiner Tochter, einen jungen deutschen Maler, nachdem er ihm zuvor ein langsam zehrendes Gift beigebracht, in seine Werkstätte gelockt, an ein Kreuz genagelt und nach diesem Modell das Kruzifix angefertigt. Diese Sage ist mehrfach behandelt und auch literarisch verwertet worden, s. Brandstäter S. 28. Ich bin in der Lage, eine Parallele zu derselben mitzuteilen. Im Hauptaltar der Kirche zu Groß-Slawsk in Kujawien ist ein Kreuz mit dem Bilde des Gekreuzigten, das sich durch große Natürlichkeit auszeichnet. Auch von diesem erzählt das Volk, es sei nach einem wirklichen Gekreuzigten geschnitzt worden. Der Künstler hatte nämlich einen Jüngling an ein Kreuz geschlagen und darnach das Bild hergestellt. Es ist indessen nicht unwahrscheinlich, daß nur eine Verschleppung der bekannten Danziger Sage nach Kujawien stattgefunden hat.

O. Knoop.

Im Anschluß an den bei Plin. h. n. XI 150 erwähnten römischen Brauch, die Augen der Toten auf dem Scheiterhaufen zu öffnen, erklärt J. van Wageningen, De Mercurio, qui ψυχοπομπὸς dicitur, Mnemosyne XXXII (1904) 43—48, die Worte Vergils lumina morte resignat Aen. IV 244 = oculos mortuorum in rogo aperit. **L. Deubner.**

In einem Aufsatz über die Kogai Tribes in Queensland, Zeitschr. f. Ethnol. 36 (1904) S. 34 macht R. H. Mathews aufmerksam auf zwei seiner Arbeiten über Initiations Zeremonieen (1) The Bora of the Kamilaroi Tribes in: Proc. Roy. Soc. Victoria vol. IX N. S. 137—173 (2) The Joara Ceremony of the Dippel Tribes of Queensland in: American Anthropologist vol. XI N. S. 139 ff. **L. Deubner.**

Im Anschluß an eine Partie des Werkes von G. F. Abbott, Macedonian Folk-lore, Cambridge 1903, behandelt Julius von Negelein, Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XIV (1904) 19—35, unter Beibringung eines außerordentlich reichen Parallelmateriales die Bräuche, die sich aus der Furcht vor der wiederkehrenden Seele erklären: Bestattung, Zertrümmerung der Leiche, Verstümmelung, Pfählung; damit sollen auch die drei Handvoll Erde zusammenhängen, die wir dem Toten ins Grab nachwerfen. **L. Deubner.**

In der kgl. nordischen archaeologischen Gesellschaft hielt Blinkenberg einen Vortrag über Morgenländische Götterdarstellungen in Europa. Im Mittelpunkte dieses Vortrags steht die Erklärung der pantheistischen Hände als Symbole des phrygischen Sabazios. Ein von der Kopenhagener Antikensammlung angekauftes kleines Bronzerelief des ersten Jahrhunderts n. Chr. zeigt nämlich eine phrygische Gottheit von Symbolen umgeben, in der Linken hält sie ein Szepter, das in eine Schwurhand ausläuft. **L. Deubner.**

Eine sehr reichhaltige Bibliographie der böhmischen, mährischen, schlesischen und lausitzischen Volksüberlieferung (Märchen, Sagen, Volkslieder, Sprichwörter) bietet Zíbrt in der „Bibliografie české historie" II, 1902, S. 758—777. **H. Hepding.**

Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud von Wilhelm Ebstein, Geh. Medizinalrat in Göttingen, Stuttgart, Enke, 1903 ist für jeden Religionshistoriker, vor allem für jeden Erforscher des Neuen Testaments von großer Wichtigkeit. Ein besonderer Hinweis wird kaum nötig sein (vgl. das Buch desselben Verfassers über die Medizin im Alten Testament, 1901).

Die Pfählung. Eine Form der Todesstrafe. Kultur- und rechtshistorische Studie von Dr. Siegmund Stiassny, Wien, Manzsche Buchh., 1903. Die Schrift, die ja nur wild zusammengerafftes Material gibt, wird mancherlei Tadel verdienen und wissenschaftlich nur zu vieles vermissen lassen. Daß man endlich zu untersuchen anfange, welchen wesentlichen Einfluß die religiösen Gedanken auf das alte Strafrecht gehabt und wie lange sie ihn behalten haben, kann dies Schriftchen ein wenig helfen. Wo die Fachgelehrten schlafen, kann der Dilettant wecken. Dieser Dilettant ist vielleicht sogar Jurist von Fach.

Am 6. April 1904 ward zu Leipzig ein Verband deutscher Vereine für Volkskunde (in Deutschland, Österreich und der Schweiz) gegründet. Eine große Anzahl von Vertretern der Vereine und einzelne Forscher auf diesem Gebiete hatten sich, von den Professoren Mogk und Strack einberufen, zusammengefunden. Die Überzeugung, daß die heutigen Probleme für Volkskunde ganz andere sind als die, denen die heutigen Geschichts- und Altertumsvereine dienen, kam in den Verhandlungen zum Ausdruck und in dem Beschluß, die Vereine für Volkskunde, selbständig von jenen, zu gemeinsamer wissenschaftlicher Tätigkeit zu verbinden. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Tätigkeit für die nächste Zeit im wesentlichen Aufgaben gewidmet sein wird, die zugleich solche der Religionswissenschaft sind, und die nächste Versammlung der Abgeordneten der Vereine im Jahre 1905 wird, so hoffen und wünschen wir, in festem Arbeitsplane einige solcher Probleme in Angriff nehmen; neuer einzelner Organe für Volkskunde bedürfen wir jetzt ganz und gar nicht mehr (und der Verband hätte sich u. E. die Gründung eines neuen Korrespondenzblattes ersparen können, das auch im besten Falle, d. h. wenn überhaupt etwas Lesenswertes darin stehen wird, eine überflüssige Vermehrung der volkskundlichen Zeitschriften bedeutet), wohl aber der Gesamtorganisation der vereinzelten Arbeit, die sonst mit unzureichenden Mitteln und z. T. an mehreren Punkten unnützerweise mehreremal getan wird,

zu den großen Aufgaben, die nur von einem Zentralpunkte aus gestellt, geleitet und zu Ende geführt werden können. Wir werden der Tätigkeit des so verheißungsvoll begründeten Verbandes die lebhafteste Teilnahme widmen. A. D.

Vom 30. August bis 2. September wird in Basel der II. Internationale Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte tagen. Folgende acht Sektionen sind vorläufig vorgesehen: I Religionen der sogen. „Naturvölker" mit Einschluß der Peruaner und der Mexikaner, II Religionen der Chinesen und der Japaner, III Religion der Ägypter, IV Religionen der Semiten, V Religionen Indiens und Irans, VI Religionen der Griechen und der Römer, VII Religionen der Germanen, der Kelten und der Slawen, VIII Christliche Religion. Anmeldungen zur Teilnahme am Kongreß sind an Herrn Professor Alfred Bertholet in Basel (Leonhardstraße 8) zu richten.

[Abgeschlossen am 10. Juni 1904.]

Register

Von G. A. Gerhard

Abcdenkmäler 524 ff.
Abd-ul-Hamid 185 ff.
Abendmahl 65 ff.
Abstraktion von Naturgottheiten 372
Ägypten 393 ff.; 471 ff.; 519 ff.
Afrika 487 ff.
ἀγών der attischen Komödie 313
Agrarkulte, römische 46 f.
Ahnenkult, römischer 43 ff.
Ahura Mazda 345
Algier 342 f.
Altarbau in Altkreta 136 f.; 143
Amazonen 76; 82 f.
Amərətāt, iran. Erzengel 371
Amida am Tigris 375 ff.
Amon-Rā 478
Amshaspands, iranische Erzengel 345 ff.
Amulette in Altkreta 265; 273; der Togo-Neger 492; im Gajōland 508
Animatismus 232
Animismus der Bantu-Neger 487 ff.; der Evhe-Neger 492; der Gajō 507 ff.; auf Java 511 ff.
Antiocheia, Artemiskampfspiel 306 f.
ἀπαρχή 429 f.; 442
Apaturienfest 304 f.
Apollon 317 ff.
Apuleius, Ps.-, Asclepius 393 ff.
Arabien 171 ff.
ἀρχιστράτηγος 389
ἀρρενόθηλυς 398 ff.
Asha Vahishta, iranischer Erzengel 353 ff.
Asien, zentrales 517 f.; nordöstliches 238
Asklepios 95 ff.; des Pseudo-Apuleius 393 ff.
Assyrien 193 ff.
Astrologie, babylonisch-assyrische 196 f.
Atakpame in Deutsch-Togo 493
Athabasken, südliche 245 ff.
Atharvaveda 214 f.
Atthiden 421
Auferstehungsglaube der Juden 279
Augen des Toten geöffnet 535
Avesta 346 ff.

Babel-Bibel 204 ff.
Babylonien 193 ff.; 341 f.; 344; 485 f.; 493
Baganda-Neger 491 f.
Bantu-Neger 487 ff.
Batakländer 503 ff.
Baum s. Amərətāt; Bäume, heilige in Altkreta 142 ff.; 268 f.; 271
begu = Geist bei den Karobatakern 503 ff.
Bekräftigungsformel der Griechen 111 f.
Bersaba in Juda 340 f.
Bes, ägyptischer Panther(?)gott 479, 8
Bestattung in Babylonien 193 f.; im Islam 517 f.; bei den Karobatakern 503 f.; 507
Bestattungshaus der Kekchi 464 ff.
Bilder, religiöse 25 f.; 31 f.
Bilder, lebend gedacht 451; 455; 474 f.
Bilderschrift Altmexikos 259 f.
Bildloser Kult Altkretas 131; 142; 155
Böhmen usw., Volkskunde 585
St. Boris und Gleb 449
Borneo 500 ff.
βοῦς ἕβδομος 419 ff.; 437 ff.
Brahma 227 f.
Brasiai, Dionysoskult 70; 81

Britomartis? in Altkreta 149 f.
Bruderschaften im Islam 188 ff.
Buddhismus 157 ff.; 215 ff.; 533 f.
Bußpsalmen, babylonische 198

Caterva 297 ff.
Celebes 509 ff.
χαίροις 97
Chammurabis Gesetzbuch 205 ff.
China: Kongtse und Laotse 532 f.; Buddhismus 157 ff.; 533 f.; Islam 187; 191
Christusbild 277 f.
Comanchen-Indianer 251 f.
Compitalia 49 f.; 53 ff.
Confucianismus 165
Cora-Indianer 255

Dadhikrāvan, altindisches Roß 212 ff.
Dämonen, babylonisch-assyrische 195
Dahomey, Amazonen 82 f.
Delphi, Septerionfest usw. 317 ff.
διαμονή 399 ff.
Diktäische Höhle 118 ff.
Diktynna? in Altkreta 148 ff.
Dionysos-Orestes 333 f.
Dioskuren 448
Doloneia 321 f.; 334 f.
Doppelbeil s. Labrys
Doppelflöte in Altkreta 272
Doppelnatur der iranischen Erzengel 345 ff.
Dreiheit 477, 3
δρώμενα 282
dry-paintings der Navaho 246

Edessa in Mesopotamien 342
Ehen, geistliche 373 ff.
Eintracht s. Spənta Armaiti
Eisen, seelenstärkend 502; 508
St. Elmo 449
ἔμψυχα als Opfer 422 ff.; 438
Ephebenkampf in Sparta 299 f.
Epidemien-Abwehr im Gajōland 508
Epiklese der Griechen 97 ff.
Epiphanienfest, Wasserweihe 290 ff.
St. Erasmus 449
Erde: Weib s. Spənta Armaiti
Erdgeburt bei Naturvölkern 233 f.
Erdseele der Karobataker 499
Ermita s. Bestattungshaus
Erzengel, iranische 345 ff.
Etana-Mythus, altbabylonischer 201 f.
Eunuchen im Kult 78; 93
Euphemie im Gajōland 509
Evangelienfragment? 387 ff.
Evhe-Neger 492

Fahnen, Epidemien abwehrend 508
Fasten bei Naturvölkern 495; 509
Favor: Faunus 529 ff.
Feldzeichen, altorientalische 276
Feuer s. Asha Vahishta
Feuergötter, mexikanische 256 f.
Fisch, heiliger in Ägypten 479, 6
Flucht nach Ägypten 387 ff.
Fresken in Knosos 134 ff.
Fricco, altschwedischer Gott 413
Frosch, heiliger in Ägypten 479, 7

Gajōland 507 ff.
Gans, heilige in Ägypten 479, 3
Gathas 345 ff.
Gebäcke im Kult 288 f.
Gebete der Griechen 95 ff.; der Kekchi-Indianer 468 ff.
Geister der Bantu 488; auf Sumatra 503 ff.; Celebes 510 f.; Java 511 f.; Madura 515
Gerechtigkeit s. Asha Vahishta
Gesellschaftsverbände 234 ff
Gesundheit s. Haurvatāt
Gilgamisch-Epos, altbabylon. 199
Glieder zerstückelt und wiedervereinigt 409 f.
Goulàs auf Kreta 145
Guatemala 453 ff.
guru, Schamane auf Sumatra 503 ff.
Gynäkokratie s. Matriarchat

Hagia Triada auf Kreta 264 ff.
Hahnenopfer der Griechen 102
Hände des Sabazios 535
Handauflegung 38 f.; 103 ff.
Handlung, heilige 281 ff.
Haurvatāt, iranischer Erzengel 371
Hebdomadisches Opfer 425; 428 f.; 439 f.
Hebräische Rechtsriten 33 ff.
Henotheismus in Ägypten 472 f.; 477 f.
Herdkult der Römer 45; 56; des Weibes 72 f.; 84

Hermetica c. 13 404f.; 408ff.
Herondas c. IV 95ff.
Heros und Gott 329
ἱερόδουλοι von Comana 86f.
ἱερὸς γάμος 74; 86
ἱερὸς πῶλος 520ff.
Hiǧra 171
Himmelswanderung in den Mysterien 407f.
Hinduismus 216f.; 231; 498f.; 507; 511f.
Hochzeitsbräuche, altindische 221; s. auch Kleidertausch
Hockergrab in Altkreta 267f.
Homilie über ein Evangelium? 389
Honduras, Ruinen 261f.
horns of consecration 127ff.; 137; 143; 266; 271
Huichol-Indianer 255
Hund, heiliger in Ägypten 479, 4
Ὑβριστικά in Argos 75; 90
Hygieia, Göttin 99f.; Segensbrot 115f.
Hymnen an Amon-Rā 478
Hymnenstil der Griechen 96ff.

Idäische Zeusgrotte 123
Idole, altkretische 131f.; 141f.; 143ff.; 153f.; 156
ἰὴ Παιάν 110
Ilaios, Monat 325f.
Ilieia, Fest 314; 316; 328; 338f.
Ilions Fall 313ff.
Imhotep, ägyptischer Gott 476
Indianer 237ff.
Indien 212ff.; 348; 352f.; 354; 357f.; 359; 362f.; 364; 370f.; 533
Indonesien 494ff.
Internationalität im Islam 171ff.
Intrapenstele 484
Iranische Erzengel 345ff.
Irokesen 232f.; 244
Isismysterien 406ff.
Islam 169ff.; 275f.; 485, 1. 5; 499f.; 507ff.; 513; 514f.; 517f.
Israel 493; I. und Babylonien 204ff.
Ithyphallos 414

Jahve-ilu 208
Jaina-Lehre 230
Japan, Buddhismus 534
Java 511ff.
Jāzōqājē, Sekte in Babylonien 341f.
Jenseits 485, 3; Jenseitsformeln, ägyptische 483f.
St. Johannes Eleemosynarius 450
Johannes von Ephesus 375ff.
Johannes-Evang. 6, 53ff. 66ff.
Jungfrauen im Kult 73; 84f.; συνείσακτοι 373ff.

Kädo-Indianer 241ff.
Kalifornische Stämme 240f.
καλλιερεῖν 109f.
Karsamstag, Wasserweihe 294ff.
Keilschrifttexte 194ff.
Kekchi-Indianer 453ff.
Kerze bei der Wasserweihe 296f.
Keuschheit bei Naturvölkern: Kekchi 459; 462; Indonesier 495
Khotan, Buddhismus 230
Khshathra Vairya, iranischer Erzengel 359ff.
Kindbettbrei Mariä 288f.
Kinderspiele 287; 511
Kindesseele und Gottesglauben 532
Kindheitssymbole, römische 53ff.
Klabautermann 445ff.
Kleidertausch der Geschlechter 75f.; 88ff.
Kleiderüberwerfen, Schutzsymbol 40f.
Knosos 125ff.
Koblenz, Martinsabend 307f.
Königreich, erwünschtes s. Khshathra Vairya
Königskult in Ägypten 401ff.; 408f.; 475
Kommentar zu einem Evangelium? 389
Konfisziertes Klostergut 158; 161
Korea, Volkskunde 532
1 Kor. 7, 36—38 382ff.
Krankenheilung bei den Navaho 245f.
Kreuzigungssage 534
Kriegsriten der Osagen 241; der Pueblo-Stämme 250
Kuchenopfer, griechisches 420f.; 437ff
Kuppelgrab, altkretisches 265
Kwakiutl-Indianer 238f.

Labrys 124ff.; 145ff.; 266; 269
Labyrinth 133f.
Larenkult, römischer 42ff.
Lārenta: Lăres 51f.

Lebensfaden bei den To-Radja 510
Lebensrad, buddhistisches 216
Lehrschrift und Mystik 410 f.
Litauische Religion 279 f.
Liturgie, christliche 14; 29 f.
Lokroi, ἑκατὸν οἰκίαι 73; 85
lustratio im Larenkult 52; vgl. Reinigungsfest
Lyra, siebensaitige in Altkreta 270

Μᾶ ἀνίκητος 524
Madura 514 ff.
Männer im Kult einer Göttin 77 f.; 91; vom Kult ausgeschlossen 70 ff.; 80 ff.
Maidu-Indianer 240 f.
Maiskult der Irokesen 244; in Mexiko 72
Makarios 2, 89 422 f.; 428; 440 f.
Makedonien: Xandika 301 ff.; *Μᾶ* 524; moderner Totenkult 535
Mandäer in Babylonien 341 f.
Mandans-Indianer, Kornkult 71 f.
manes 44
Marduk, babylonischer Gott 198; 203
Mariä Verkündigung 387 ff.
Markusevangelium 277
Marokko, Volkskunde 274 f.
Martianus Capella, übersetzt von Notker 529 ff.
Martinsabend 307 ff.
Masai-Neger (Hamiten) 493
Maske des Gottes 284
Massengrab, altkretisches 265 f.
Mater matuta 70; 83 f.
Matriarchat 70 ff.
Maya-Indianer 260 ff.
Medizin bei den Juden 536
Mekka 182
Mendes-Stele 484
Menschenopfer bei den Römern 53 f.
Metalle s. Khshathra Vairya
Mexiko 72; 253 ff.
Milch der Göttin 402 f.
Mischwesen, altkretische 154 f.
Mithrasreligion 278
Mittelamerika 253 ff.
Mittfasten auf Puymore 309
Mnevis-Stier 479, 2
Mohave-Indianer 252 f.
Moki-Indianer 247 ff.; 285
Monatsgötter, ägyptische 477, 4
Mo-ni Religion 158 f.
Monophysiten 375; 378; 385
Monotheismus in Babylonien 208
Moses und Chammurabi 205 ff.
Mulungu, bei den Wayao = Seele, Gott 488 f.
Mykenäisches Matriarchat? 71; 86; 93
Mysterien, hellenistische 61 ff.
Mythologie 6 ff.

Nachtgesang der Navaho 245 ff.
Nahua-Indianer 255 ff.
Namen des Gottes 97 f.
Naturvölker 232 ff.; 487 ff.; 532
Nausithoos und Phaiax 450
Navaho-Indianer 245 ff.
Nestorianer 374 f.
Niesen, üble Vorbedeutung 501
St. Nikolaus 449
Nini-Towong, Fee und Kinderspiel der Javanen 511 ff.
Nippur, Ausgrabungen 194
Nirvāna 215 f.
Nordamerika 237 ff.

Öl zur Salbung 39
Oileus 326 ff.
Omentexte, babylonisch-assyrische 197
Opferkult, vedischer 221 ff.
Opferschmaus, griechischer 113 ff.
Opfertische, altkretische 121; 140 f.
Orenda, irokesisch = Zauberkraft 232 f.
Orestes: Dionysos 333 f.
Ὀρθάνης ~ Priapos 415
Osagen-Indianer 241
Osiris-Nepara 473

Palinuros, Heros 449 f.
Palladion? in Altkreta 147; 150 f.
Palmesel 287
Pani-Indianer 241 f.
Panislamismus 169 ff.
Pantheismus auf Sumatra 506 f.
Papyri 387 ff.; 395 ff.; 519 ff.
parentatio 44
Paroemiographen s. *βοῦς ἕβδομος*
Pate Christi 292 f.
Pehlevi-Texte 346 ff.
Penaten 45
πένης 430 ff.; 443, 2
Persien: Erzengel 345 ff.; Nestorianer 374 f.; Islam 169; 174 f.; 187

Peru 262 f.
St. Petrus Gonzalez 449
Pfählung 536
Pferd(opfer), arisches 224 ff.
Phaistos 139 ff.
Pharaonenkult 475
Φοιβαῖον 300
St. Phokas aus Sinope 445 ff.
φῶς und *ζωή* 399 ff.
Pisa, giuoco del ponte 311
Polyandrie 82 ff.
Polytheismus im Christentum 456
Possoer auf Celebes 509 ff.
Preise der Opfertiere 431 f.; 443
*pri, indog.: *πρίν* 416 ff.
Priapos, Etymologie 412 ff.
Priesterehe der Nestorianer 374 f.
προβαδίζων, Johannes der Täufer 389; 391
Prophetinnen 73 f.; 85
Prostitution im Kult 74 f.; 86 ff.
ψαιστά 114 ff., vgl. Hygieia
Ptolemäerkulte 475; 520 ff.
Pueblo-Indianer 247 ff.
Punische Religion 343
Puppe als Medium bei den Javanen 512 f.
Puymore in Frankreich, Mittfasten 309
Pyrrhos (Neoptolemos) 329 ff.
Python, getötet von Apollon 317 ff.

Queensland, Einweihungsriten 535
Quellen, heilige 344
Quellhütender Drache 337

Rassengötter 461
Ratte, heilige in Ägypten 479, 5
Rechtsgelehrsamkeit des Islam 178
Rechtsriten, hebräische 33 ff.
Rechtsverhältnisse von Naturvölkern 491
Regenbeschwörung, Javanen 513 f.; Zuñi und Moki 285
Regenwolke befreit 336 f.
Reihenfolge der Opfertiere 426 f.; 433 ff.; 443 f.
Reinigungsfest 300 f.
Reisen im Jenseits 463 ff.
Reismutter der Indonesier 496 ff.; Reisseele 494 ff.
Religion, Begriff 533
Religionsphilosophie 26 ff.
*Rg*veda 212 ff.
Rhea-Kybele? in Altkreta 151 ff.; 156
Römisches 42 ff.; 297 ff.
Rote Farbe im Schamanismus 505

Säkularisierung chinesischer Buddhistenklöster 158 ff.; 164; 167 f.
Sakramentalien 290
Sakramente, jüdische 59 f.; hellenistische 61 ff.
Sakramentliches im Neuen Testament 58 ff.
Salbung bei den Hebräern 33 ff.
Sarkophag aus Hagia Triada 129 f.; 264 ff.
Schamanismus der Karo-Bataker 503 ff.; der Maduresen 514 ff.
Schicksal bei den Mexikanern 258; Dajaken 501 f.
Schiffsgeister 445 ff.
Schlange des Asklepios 114; des Aias S. des Oileus 328; 338
Schlangentanz der Moki 247 f.
Schöpfungssage, babylonische 199; 202 f.; 209
Schoschoni-Indianer 251 f.
Schrift, arabisch-panislamische 191 f.
Schulzwang in Guatemala 454
Schwur als Besiebnung 341
Sechet, ägyptische Göttin 479 f.
Seelenkult der Römer 43 ff.
Seelenwanderung in Indien 227; Ägypten? 479; bei den Semiten 518 f.; auf Sumatra 506
σελῆναι, Rundkuchen 420 f.; 437 ff.
Semitisches 33 ff.; 340 ff.
Senūsī-Orden 190 f.
Septerion-Fest in Delphi 317 ff.
Serapiskult 474, 2
Sieben Brunnen 340 ff.
Siebenzahl 344; 419, 1; 477, 3
Siena, giuco dei pugni 310 f.
Sintflutsage, babylonische 199; 209; der Wichita 243
Sioux-Indianer 241
Sonnengott der Pueblo-Stämme 248 ff.; Comanchen 251 f.; Tarahumara 253 f.; Kekchi 456 f.; Possoer 510
sōpio = penis 414
Soziologie des Weibes 70 ff.
Sparta, Ephebenkampf 299 f.
Speisung des Hausgeistes 446 ff.; der Toten 485, 4

spelsekko 529 ff.
Spənta Armaiti, iranischer Erzengel 364 ff.
Spiele, religiöse der Indianer 237 f.
Spiritismus der Javanen 512 f.; Maduresen 514 ff.
Sprache, arabisch-panislamische 191
Sprichwort s. *βοῦς ἕβδομος*
Spruchzettel der Gajō gegen Epidemien 508
Staats- und Privatkult 286 f.
Steinhaufen u. ä. in Marokko 275
Steinigungsfeste 300 f.
Sternenkult der Pani 241 f.
Steuernänner, heilige 449 ff.
Straßenkämpfe 297 ff.
Streichen 38 f.; bei den Dajaken 501 f.
Suaheli-Neger 491
Sūdān-Neger 343; 492 f.
Südamerika 262 f.
Sünde bei den Mexikanern 257 f.
Sultan als Chalif 183 ff.; S. der Tholbas 274 f.
Sumatra 503 ff.
Syneisaktentum 373 ff.
συνέστιοι θεοί 100 f.
Synoden, nestorianische 374 f.
Syrische Göttin in Ägypten 519 f.

Tanz bei den Mexikanern 254 f.
Tarahumara-Indianer 253 f.
Taube in Altkreta 134; 137; 142; 269
Taubenopfer, griechisch-römisches 434 f.; 442
Taufe 63 f.; in den Isismysterien 406
Taufe Christi bei der Wasserweihe 292 ff.
τέλειος λόγος 404; 410
Tepehuana-Indianer 254 f.
Tezulutan in Guatemala 453 ff.
Theokratie im Islam 176 ff.
Theophilus und Maria 375 ff.
Tierbilder in Altperu 263
Tiere bei den Irokesen 244
Tierkult in Ägypten 478 ff.
Tiermumien 277; 478, 2
Tierreich s. Vohu Manah
Tisch umstoßen 322 f.
Todesgötter, mexikanische 258 f.
Togo-Neger 492 f.
Topfgötze (nungu) der Wadschagga 489
Totenbuch, ägyptisches 481 ff.
Totengericht, ägyptisches 485, 2
Totenkult in Altkreta 132; 265; Makedonien 535
Tragstuhl, altkretischer 138 f.
Träume bei den Mohave-Indianern 252 f.
Trittys im Opfer 426, 1
Türken im Islam 175; 183 ff.
Tzultaccá, Lokalgott der Kekchi 457 ff.

Uch, ägyptischer Gott 476
Übertragung von Segen und Fluch 111
Umblicken verboten 323
Unreinheit des Weibes 92 f.
Unsterblichkeit: s. Amərətāt
Unsterblichkeitsglaube der Ägypter 481 ff.; Kekchi 463 ff.
Unterweltsreise der Indianer 239 f.

Vegetationsgötter, ägyptische 473 f.
Vegetationskulte des Weibes 71 f.; 80; 86
Verapaz in Guatemala 453 ff.
Verbrennung heiliger Bücher 159
Verfolgung des Buddhismus 157 ff.
Verwandlung der ägyptischen Götter in Tiere 480 f.
Vieille, vecchia etc. 309 f.
Vierzahl im ägyptischen Kult 400
Vohu Manah, iranischer Erzengel 348 ff.
Volksreligion 22 f.
Vorhang im griechischen Tempel 108 f.
Votivhände u. ä. 107 f.
Votivtafeln 107 f.

Wadschagga-Neger 489
Wasser s. Haurvatāt
Wasserweihe 290 ff.
Wayao-Neger 488 f.
Weiber im Kult eines Gottes 74; 85 f.; vom Kult ausgeschlossen 76 f.; 91 ff.
Weihnachtsdarstellungen 287 ff.
Weisheit s. Vohu Manah
Weltbild, babylonisches 203; 207
wes, ägyptisch = Lebenskraft 401 ff.

Wichita-Indianer 242 f.
widadari, Geister der Javanen 511 f.
Widder, heiliger in Ägypten 479, 3
Winter und Sommer im Kampf 305 ff.; 334; 336
Wintertänze der Indianer 239
Wöchnerinnen im Gajōland 507
Wolfsfell Dolons 321; 334 f.
Würfelzauber in Südafrika 489 f.
Wurm im babylonischen Mythus 195
Wu Tsung, chinesischer Kaiser 157 ff.

Xandika, makedonisches Reinigungsfest 301 ff.
Xanthos und Melanthos 303 f.

Yajamāna, vedischer Opferherr 221 ff.
Yuma-Indianer 252 f.

Zauberei und Religion 15 ff.
Zauberkraft bei den Wichita 242 f.
Zauberlieder, vedische 221
Zauberpapyrus Mimaut 395 ff.
Zauberspruch 283 f.
Zauberwesen, altindisches 217 ff.
Zeitungen, panislamische 181
Zenob. S. 357 Miller 423 f.; 427; 441 f.
Zeugung bei der Wasserweihe 295 ff.
Zeus? in Altkreta 124; 134; 156
ζωή und φῶς 399 ff.
Zoroaster-Religion 347
Zuñi-Indianer 285
Zwillinge bei den Negern 491 f.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

BL
4
A8
Bd.7

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY